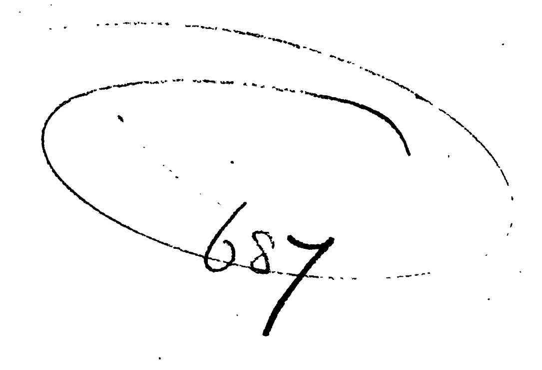
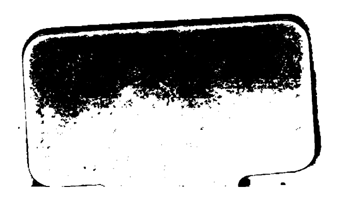
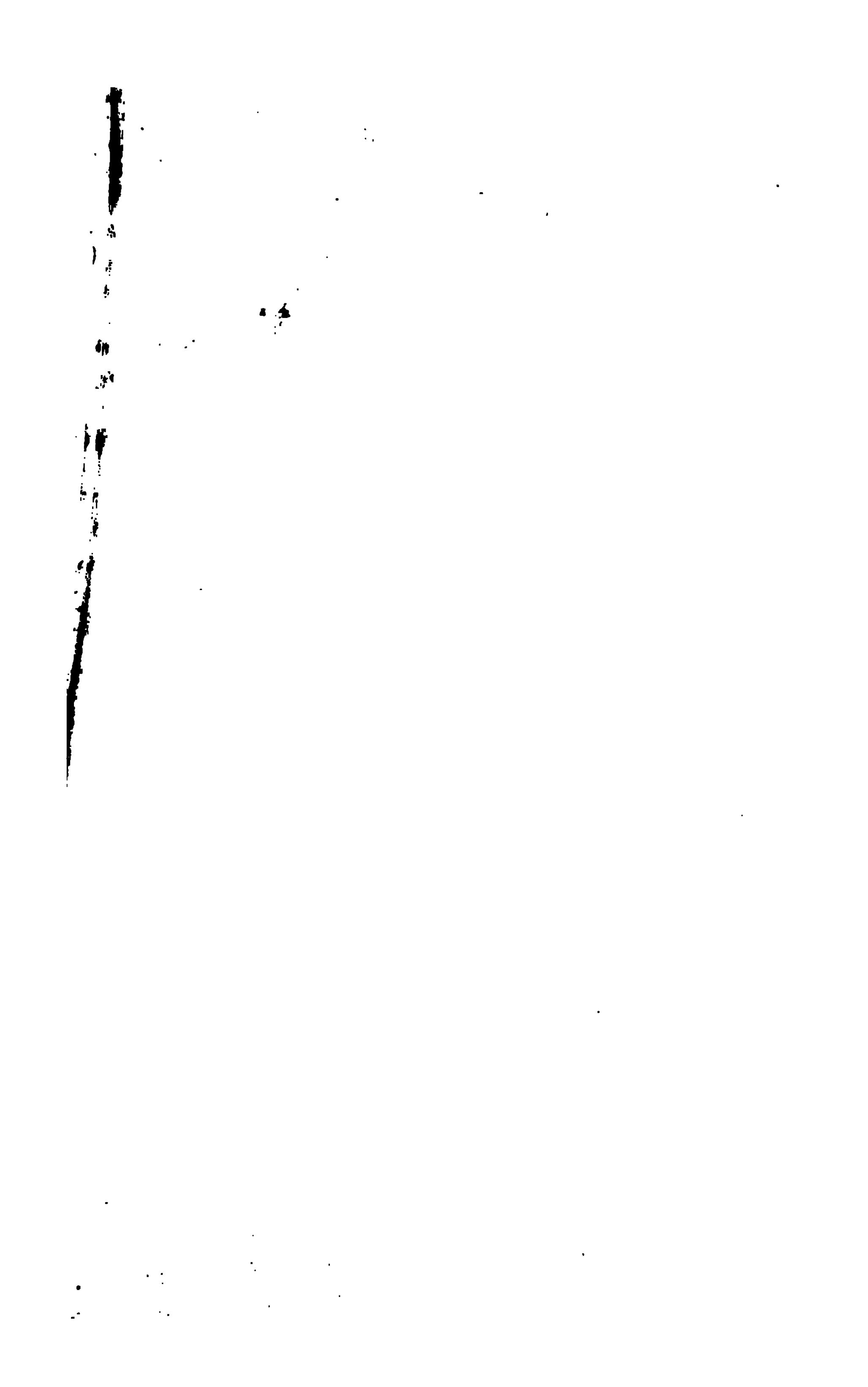
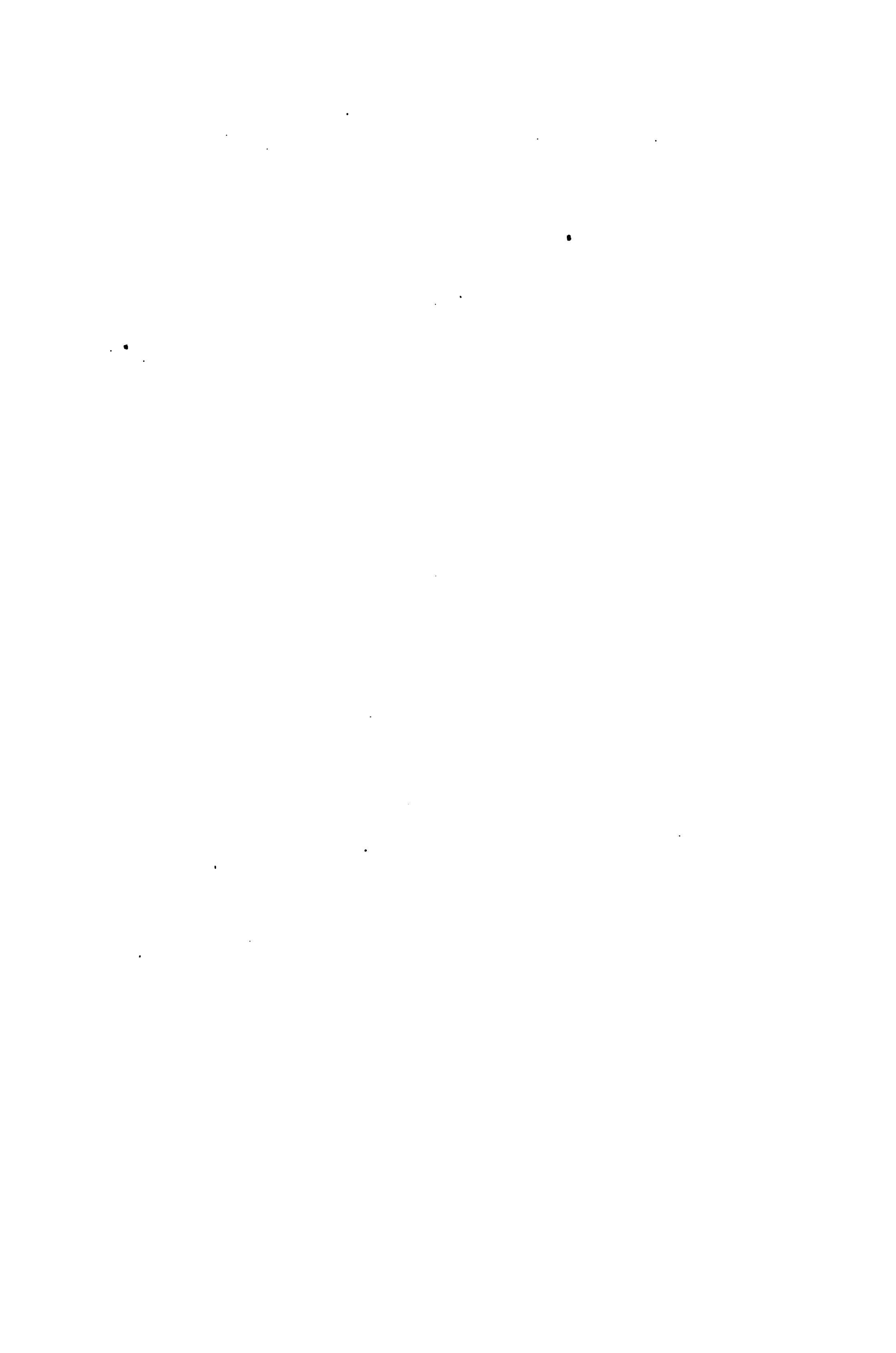












Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

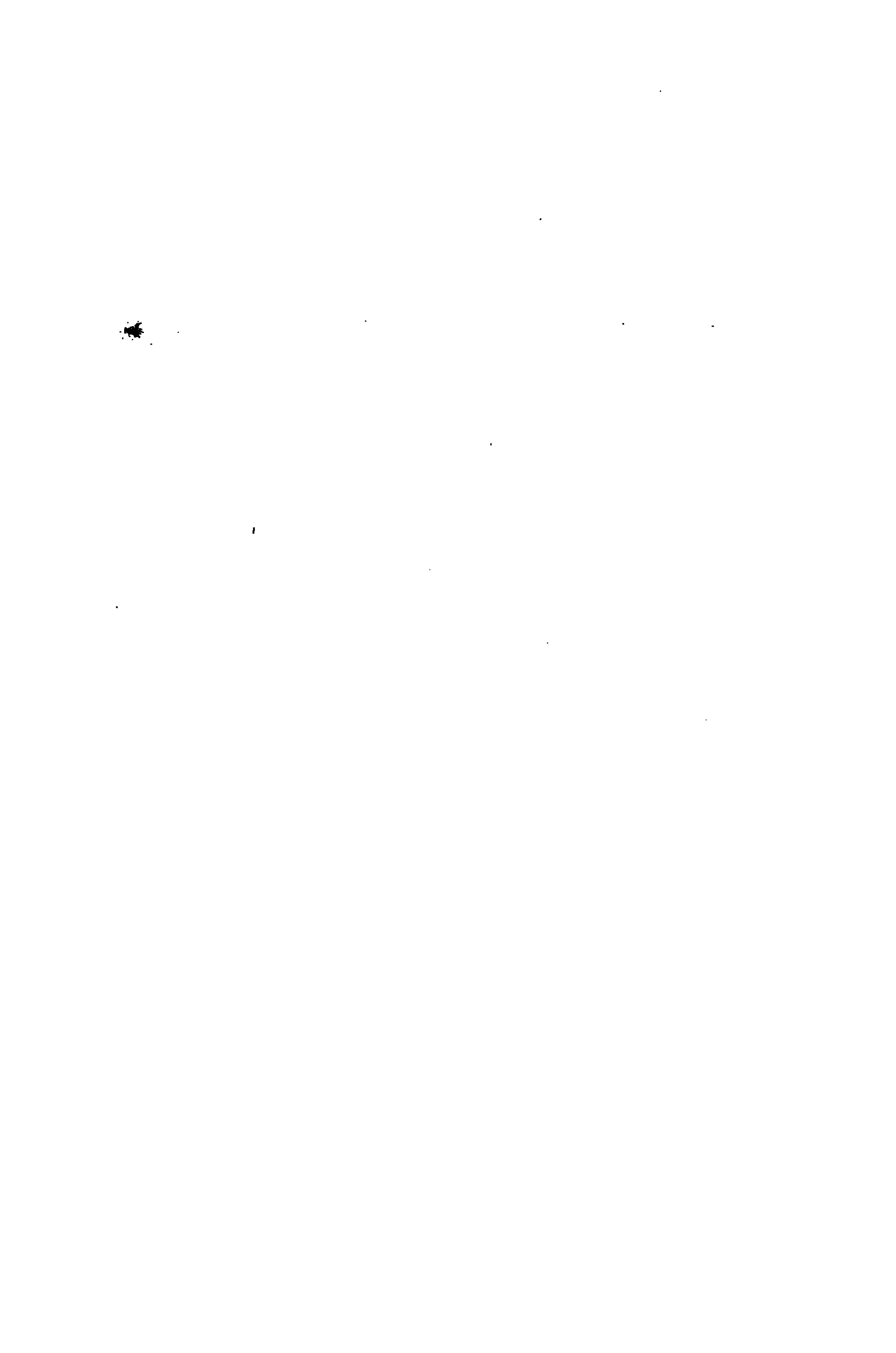
Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Fünfundzwanzigster Band.



Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1854.



Inhalt.

	Seite.
Der Anfang der Philosophie. Von J. U. Wirth	1
Ueber die Atomistik. Von G. Th. Fechner	25
Die Seelenlehre des Materialismus, kritisch untersucht von J. H. Fichte. 1. Artikel	58
Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme. Mit Rücksicht auf Adolf Trendelenburg's Schrift: Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg. Berlin 1850. bei Bethge. Von Dr. J. Frauenstädt	77
Einige Bemerkungen über den Gegensatz von Idealismus und Realismus und Schopenhauer's Auffassung desselben. Zur Entgegnung auf die vorstehende Abhandlung von H. Ulrici	94
Philosophie und Christenthum. Von Dr. Joh. Nep. Huber in München	141
Recensionen:	
K. Monnard, ordentl. Prof. zu Bonn: Recht und Pflicht, ihr gegenseitiges Verhältniß als sittliche Grundlage des Gesammt-Verhaltens in Bezug auf das Glück der Einzelnen und das Wohl der Völker	133
E. Reinhold: System der Metaphysik. 3. Aufl.	141
Deinhardt: Von den Idealen mit besonderer Rücksicht auf die bildende Kunst und auf die Poesie	151
M. Furtmair: Philosophisches Real-Lexikon	156
Histoire de la Philosophie Cartésienne par Francisque Bouillier	158
Die Seelenlehre des Materialismus, kritisch untersucht von J. H. Fichte. 2. Artikel	169
Synechologische Untersuchungen von Mor. Wilh. Drobisch. 1. Artikel	179
Ueber die transscendentale Bedeutung der Urtheilsformen und Schlußfiguren. Sendschreiben an Herrn Professor Ulrici. Von Ch. H. Weiße	208
Zwei Worte der Erwiderung von H. Ulrici	247

Seite.

Zur Religionsphilosophie. Der Begriff des Wissens. Von H. Ulrici 257

Ueber den ersten dogmatischen Fortgang der Philosophie. Von J. U. Wirth. 2. Artikel 296

Recensionen:

A. Foucher de Careil: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, précédée d'un mémoire.

Derselbe: Lettres et opuscules inédits de Leibniz, précédés d'une introduction 311

Verzeichniß der neu erschienenen philosophischen Schriften des In- und Auslandes 318

Der Anfang der Philosophie.

Von J. U. Wirth.

Seine noch frische urkräftige Lebendigkeit zeigt heutzutage der philosophische Trieb in nichts so sehr, als in der selbstständigen Energie, mit welcher er sich auf die Untersuchungen über das Denken, Erkennen und Wissen an sich wirft. Aber eben deßwegen darf er nicht bloß Mitte und Ende des Wissens, er muß auch seinen Anfang selbst zum Gegenstand seiner Reflexion machen, und auch dieß ist schon von einer Reihe selbständiger Denker in unseren Tagen geschehen. Nachdem schon J. G. Fichte und Hegel (in s. Logik) dieses Problem zum Objekt ihrer Untersuchungen gemacht haben, haben neuerdings Reiff i. s. Schr. der Anfang der Philosophie, und das System der Willensbestimmungen, Vorländer in s. Wiss. der Erkenntniß, Planck in s. System des reinen Realismus, Ulrici in s. Schr. über das Grundprincip der Philos. u. in s. Logik, über dasselbe Problem sich ausführlich ausgesprochen, und es dürfte an der Zeit seyn, daß auch unsere Zeitschrift auf dasselbe genauer eingehe.

Die kritische Untersuchung des Anfangs der Philosophie könnte zwar den positiven Gegnern der Spekulation ein neuer Anlaß zum Spotte über sie als eine Wissenschaft werden, die nicht einmal über ihren Anfang mit sich einig werden könne. Allein die Philosophie kann diese Leute getrost ihrer Befangenheit in ihren Voraussetzungen überlassen, überzeugt, daß die angebliche Sicherheit, die ihr dogmatischer Glaube gewähren soll, denn doch nicht so groß seyn müsse, als sie vorgeben, wenn sie sich doch immer wieder nach ihren kritischen Gegnern umsehen und ihren endlichen Tod vom Himmel herabflehen.

Die Feststellung des Anfangs der Philosophie ist von eben so großer Schwierigkeit als Wichtigkeit, weil die Philosophie als die allgemeine Wissenschaft sich nicht auf die Ergebnisse einer ihr vorangehenden Wissenschaft gründen kann, und weil, wenn der An-

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Fünfundzwanzigster Band.



Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1854.

Inhalt.

	Seite.
Der Anfang der Philosophie. Von J. U. Wirth	1
Ueber die Atomistik. Von G. Th. Fechner	25
Die Seelenlehre des Materialismus, kritisch untersucht von J. H. Fichte. 1. Artikel	58
Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme. Mit Rücksicht auf Adolf Trendelenburg's Schrift: Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg. Berlin 1850. bei Bethge. Von Dr. J. Frauenstädt	77
Einige Bemerkungen über den Gegensatz von Idealismus und Realismus und Schopenhauer's Auffassung desselben. Zur Entgegnung auf die vorstehende Abhandlung von H. Ulrici . .	94
Philosophie und Christenthum. Von Dr. Joh. Nep. Huber in München	141
Recensionen:	
K. Monnard, ordentl. Prof. zu Bonn: Recht und Pflicht, ihr gegenseitiges Verhältniß als sittliche Grundlage des Gesammt-Verhaltens in Bezug auf das Glück der Einzelnen und das Wohl der Völker	133
C. Reinhold: System der Metaphysik. 3. Aufl. . . .	141
Deinhardt: Von den Idealen mit besonderer Rücksicht auf die bildende Kunst und auf die Poesie	151
M. Furtmair: Philosophisches Real-Lexikon	156
Histoire de la Philosophie Cartésienne par Francisque Bouillier	158
Die Seelenlehre des Materialismus, kritisch untersucht von J. H. Fichte. 2. Artikel	169
Synechologische Untersuchungen von Mor. Wilh. Drobisch. 1. Artikel	179
Ueber die transscendentale Bedeutung der Urtheilsformen und Schlußfiguren. Sendschreiben an Herrn Professor Ulrici. Von Ch. H. Weiße	208
Zwei Worte der Erwiderung von H. Ulrici	247

Seite.
Zur Religionsphilosophie. Der Begriff des Wissens. Von H. Ulrici 257
Ueber den ersten dogmatischen Fortgang der Philosophie. Von J. U. Wirth. 2. Artikel 296
Recensionen:
A. Foucher de Careil: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, précédée d'un mémoire.
Derselbe: Lettres et opuscules inédits de Leibniz, précédés d'une introduction 311
Verzeichniß der neu erschienenen philosophischen Schriften des In- und Auslandes 318

Der Anfang der Philosophie.

Von J. U. Wirth.

Seine noch frische urkräftige Lebendigkeit zeigt heutzutage der philosophische Trieb in nichts so sehr, als in der selbstständigen Energie, mit welcher er sich auf die Untersuchungen über das Denken, Erkennen und Wissen an sich wirft. Aber eben deßwegen darf er nicht bloß Mitte und Ende des Wissens, er muß auch seinen Anfang selbst zum Gegenstand seiner Reflexion machen, und auch dieß ist schon von einer Reihe selbständiger Denker in unseren Tagen geschehen. Nachdem schon J. G. Fichte und Hegel (in s. Logik) dieses Problem zum Objekt ihrer Untersuchungen gemacht haben, haben neuerdings Reiff i. s. Schr. der Anfang der Philosophie, und das System der Willensbestimmungen, Vorländer in s. Wiss. der Erkenntniß, Planck in s. System des reinen Realismus, Ulrici in s. Schr. über das Grundprincip der Philos. u. in s. Logik, über dasselbe Problem sich ausführlich ausgesprochen, und es dürfte an der Zeit seyn, daß auch unsere Zeitschrift auf dasselbe genauer eingehe.

Die kritische Untersuchung des Anfangs der Philosophie könnte zwar den positiven Gegnern der Spekulation ein neuer Anlaß zum Spotte über sie als eine Wissenschaft werden, die nicht einmal über ihren Anfang mit sich einig werden könne. Allein die Philosophie kann diese Leute getrost ihrer Befangenheit in ihren Voraussetzungen überlassen, überzeugt, daß die angebliche Sicherheit, die ihr dogmatischer Glaube gewähren soll, denn doch nicht so groß seyn müsse, als sie vorgeben, wenn sie sich doch immer wieder nach ihren kritischen Gegnern umsehen und ihren endlichen Tod vom Himmel herabflehen.

Die Feststellung des Anfangs der Philosophie ist von eben so großer Schwierigkeit als Wichtigkeit, weil die Philosophie als die allgemeine Wissenschaft sich nicht auf die Ergebnisse einer ihr vorangehenden Wissenschaft gründen kann, und weil, wenn der An-

fang falsch ist, bei folgerichtigem Denken auch der Fortgang, auch die aus ihm gezogenen Konsequenzen falsch seyn müssen. Wer also nicht einige Irrthümer mit in den Kauf nehmen will, wem es um reine Wahrheit zu thun ist, dem muß es auch um den wahren Anfang zu thun seyn.

Aber was verstehen wir unter dem **Anfang der Philosophie**? Man hat dieses Wort selbst schon in sehr verschiedenem Sinne aufgefaßt, und es versteht sich von selbst, daß, so lange der Sinn, welchen wir mit demselben verbinden müssen, nicht festgestellt ist, auch nicht gezeigt werden kann, welches der wirkliche, bestimmte Anfang sey, den die Philosophie zu machen habe. Man hat namentlich sich gewöhnt, die Worte Anfang und Princip der Philosophie abwechselnd als gleichbedeutend zu gebrau- und es ist nichts hiegegen einzuwenden, wenn man sich nur dessen bewußt ist und bewußt bleibt, daß das lateinische Wort, Princip, nichts anderes bedeuten soll als unser deutsches, Anfang. Allein sehr oft versteht man unter Princip den Begriff desjenigen Seyenden, aus welchem alles andere Seyende als ursprünglich geworden und beständig werdend gedacht wird. Das Princip in diesem Sinne ist daher etwas Reelles, Seyendes; es ist das **Realprincip**, der objektive Grundbegriff. Daß nun mit diesem Begriffe nicht, wie man schon gethan und verlangt hat, der Anfang der Philosophie gemacht werden könne, das erhellt schon daraus, weil er nothwendig ein Begriff ist, dem ein Seyn als entsprechend angenommen wird, da er ja der Begriff eines Seyenden ist. Aber ob das Denken überhaupt Denken eines Seyenden sey oder seyn könne, ob es also der Art sey, daß seinen Begriffen überhaupt ein Seyn entspreche, das ist eine Frage, welche selbst erst untersucht werden muß, deren Feststellung und zwar in einem sie bejahenden Sinne die Voraussetzung der Feststellung eines Realprincipes ist, folglich bei einem methodischen d. i. die Begriffe in ihrer Auseinanderfolge darstellenden Verfahren dieser Setzung eines Realprincipes nothwendig vorangehen muß. Noch mehr kann dasjenige Realprincip, aus welchem alles Andere geworden, nur als das Absolute selbst bestimmt werden, weil nur

das Absolute dasjenige Seyende (sey es nun ein Fürsichseyendes oder ein Seyendes anderer Art) seyn kann, aus welchem alles andere Seyende als geworden und ewig werdend zu denken ist. Das Absolute muß eben deßwegen wenigstens implicite den ganzen Reichthum des aus ihm sich entwickelnden, realen und mannigfaltigen Seyns in sich tragen. Aber eben deßwegen ist es ein so reicher, inhaltsvoller Begriff, daß wir am allerwenigsten dasselbe ohne Weiteres an den Anfang der Philosophie stellen können.

Man hat deßwegen den Begriff des Principes im Sinne eines Erkenntnißprincips d. h. eines obersten Grundsatzes alles Wissens genommen. Dieses Erkenntnißprincip kann, da es die Form alles Erkennens bestimmen muß, und nur mittelbarer Weise auch auf den Inhalt des Wissens sich beziehen kann, kein besonderer Begriff, dem ein bestimmtes Seyendes entspricht, nicht der Begriff eines solchen bestimmten Seyenden selbst seyn; es ist ein Urtheil und zwar das oberste, allgemeinste Urtheil, worauf alle andern Urtheile, alle andern Sätze beruhen. Dasjenige Urtheil nun, auf welchem alle andern Urtheile beruhen, müßte schlechthin und durch sich gewiß seyn, und allen andern Urtheilen oder Sätzen ihre Gewißheit geben. Das war auch die ausdrückliche Forderung derjenigen, welche einen obersten Grundsatz an die Spitze der Philosophie stellen wollten.

Ob es nun einen solchen obersten Grundsatz, der durch sich selbst gewiß ist und allen andern Sätzen ihre Gewißheit verleiht, gebe, das müssen wir hier ganz dahingestellt seyn lassen. Dagegen müssen wir uns aufs entschiedenste gegen die Forderung erklären, daß die Philosophie mit einem solchen Grundsatz anfangen müsse, daß die Aufstellung dieses Grundsatzes das Erste seyn solle, womit die Philosophie beginnt. Denn diese Forderung setzt bereits voraus, daß die Philosophie es zur Gewißheit, zum wirklichen Wissen bringen solle, also auch es dazu bringen könne. Dieß ist aber eine Forderung, die keineswegs selbst schon gewiß und begründet ist. Die einzige Thatsache, daß es philosophische Systeme gibt, welche sogar die Möglichkeit des Wissens bestreiten, nämlich die skeptischen, — diese Thatsache stößt schon

jene Forderung um, wenn diese ohne Weiteres hingestellt werden will. Denn solange die Zweifelsgründe, welche die Skeptiker gegen die Möglichkeit des Wissens vorbringen, oder diejenigen, welche sich überhaupt dagegen erheben lassen, nicht widerlegt sind, kann man die Forderung, daß wir einen schlechthin gewissen Satz aufstellen sollen, ja nicht einmal die allgemeine Forderung, daß die Philosophie es zum wirklichen Wissen bringe, mit Recht geltend machen. Muß man aber vor dieser Forderung selbst die Möglichkeit des Wissens feststellen, so kann sie und die ihr entsprechende wirkliche Aufstellung eines Satzes, woraus alle Gewißheit fließt, also eines Erkenntnißpricips unmöglich der Anfang der Philosophie selbst seyn.

Heißt den Anfang der Philosophie bestimmen unmöglich s. v. a. das Real- oder das Erkenntnißprincip feststellen, so sollten wir auch die Begriffe des Anfangs und des Princips der Philosophie unterscheiden. Die Frage: Womit soll die Philosophie den Anfang machen? kann nichts weiteres heißen als: Welches soll ihr erster Akt sein, was ist die erste philosophische Handlung? Denn anfangen ist s. v. a. eine Reihe von Handlungen durch eine einzelne Handlung eröffnen oder eine Handlung begehen, auf welche alle übrigen erst folgen und welche deßwegen die erste unter diesen Handlungen seyn muß. Diejenigen, welche, um den Anfang der Philosophie zu bestimmen, das geistige Vermögen oder Organ des Philosophirens zu ermitteln suchen und beide Probleme als einerlei betrachten, sind daher m. E. der Wahrheit näher gekommen, als die Andern, welche die Frage nach den Anfang mit der nach einem festen, absolut gewissen Real- oder Erkenntnißprincip als gleichbedeutend betrachten, und ich stimme mit ihnen darin überein, daß ich die Bestimmung des Anfangs der Philosophie in die Bestimmung der philosophischen Thätigkeit setze, weßwegen ich auch darin, daß neuerdings die Bestimmung des philosophischen Anfangs in genannten Sinne gefaßt wird, einen bedeutenden Schritt zu wahren Lösung dieses Problem finden muß. Dennoch, mag man nun das Vermögen zu philosophiren mit den Empirikern in das erfahrende

Erkennen oder mit den Idealisten in die reine Vernunft oder ganz allgemein in das Denken überhaupt, dieses Wort im weitesten Sinne genommen, setzen: das bloße Vermögen muß sich jedenfalls äußern, damit wir mit demselben anfangen können, und diese Aeußerung kann nicht das Vermögen selbst in seiner Allgemeinheit, sondern nur ein einzelner Akt desselben seyn, der im Unterschied von anderen Akten und von dem allgemeinen Vermögen auch als ein Akt eigenthümlicher Art oder als ein besonderer Akt zu bestimmen ist. Mit diesem Akt müssen aber alle folgenden Akte in einem Zusammenhange stehen, weil sonst jeder spätere Akt wieder für sich ein selbstständiger Anfang der Philosophie wäre, und der Zusammenhang zwischen dem ersten und den folgenden Akten muß von der Art seyn, daß aus dem ersten Akte alle folgenden unmittelbar und mittelbar sich irgendwie ergeben, oder der erste Akt muß der philosophische Grundakt seyn.

Mit dieser Einsicht in den Sinn der Aufgabe, die wir uns stellen, ergibt sich auch die wahre Lösung desselben. Kann der Anfang der Philosophie nur als der erste philosophische Akt bestimmt werden, so müssen wir vorerst wissen, was philosophisch sey. Denn der erste philosophische Akt hat mit allen andern philosophischen Akten jedenfalls dieß gemein, daß er philosophisch ist; er ist daher eine einzelne Bethätigung des allgemeinen Begriffes des Philosophischen, eine besondere Erscheinung desselben, und kann, wie alles Besondere, nur aus seinem allmeinen Begriffe bestimmt werden, weil der Begriff eines Besonderen selbst das Allgemeine, dasjenige, was das Wesen seiner Gattung ausmacht, in der unterschiedenen Bestimmtheit ist, in der es in einem Besonderen erscheint und vermöge welcher dieses Besondere sich von Anderen derselben Gattung unterscheidet. Weil diese unterschiedene Bestimtheit ein Unterschied in dem allgemeinen Gattungsbegriff selbst ist, so muß der letztere nothwendig uns schon bewußt seyn, wenn wir die erstere, die sog. specifische Differenz bestimmen wollen. Es ist aber ganz einerlei, ob wir sagen: wir wollen den Begriff des Philosophischen

bestimmen, oder ob wir sagen: wir wollen den Begriff der Philosophie oder den des Philosophirens bestimmen. Denn alles, was der Philosophie zukommt, also ihren Begriff konstituirt, ist philosopisch, und umgekehrt; die Philosophie selbst aber ist nur als Philosophiren, als philosophische Thätigkeit wirklich, weil sie nicht etwas Todtes, sondern etwas Lebendiges und zwar eine gewisse Art geistiger Thätigkeit ist; und insbesondere ist der Begriff der philosophischen Akte dasselbe was der des Philosophirens, der Begriff des ersten philosophischen Akts also aus dem allgemeinem Begriffe des Philosophirens zu bestimmen.

Müssen wir also vom Begriff des Philosophirens ausgehen und kann doch nur der erste philosophische Akt selbst der wirkliche Akt der Philosophie seyn, so kann auch die Feststellung des Begriffs der Philosophie nur vor dem wirklichen Anfang der Philosophie geschehen. Was nun aber von einer Wissenschaft vor ihren wirklichen Anfang gestellt wird, ist die Einleitung in sie. Es ist daher die Aufstellung des Begriffs der Philosophie das Geschäft der Einleitung in sie, nicht ihr wirklicher Anfang selbst. Damit stimmt überein, daß wir nothwendig vorher in Wirklichkeit philosophiren, ehe wir den Begriff des Philosophirens vollkommen gewinnen. Denn der Begriff des Philosophirens kann nur aus einem Akte der Reflexion über das Philosophiren selbst entstehen; der Begriff ist ein bewußter Denkakt, mittelst dessen das Wesen von Etwas bestimmt wird; er setzt also dieses Etwas voraus, und so setzt auch der Begriff des Philosophirens dieses selbst voraus; folglich kann auch der erste philosophische Akt nicht die Feststellung des Begriffs der Philosophie selbst seyn, und, wenn wir, die wir über den ersten philosophischen Akt selbst philosophiren, von jenem Begriffe ausgehen, so ist dieß nur unsere Reflexion über den ersten philosophischen Akt selbst, nur die Folge unseres Philosophirens über ihn. Ein Anderes ist es freilich, wenn jemandem von einem Andern die Philosophie gelehrt wird; ein solcher kann mittelst des Denkens ihres Begriffs zum wirklichen Philosophiren gelangen. Allein dann pflanzt sich in ihm nur die philosophische

Thätigkeit seines Lehrers fort, und wir können uns nicht im Schüler, sondern nur im Lehrer den ersten philosophischen Akt als geworden denken, der aber in ihm nicht die Feststellung des Begriffs der Philosophie selbst seyn konnte. Eben deßwegen aber, weil die Definition der Philosophie nur in unserer Reflexion über den philosophischen Grundakt diesem selbst vorangeht, haben wir einen neuen Grund, sie als Aufgabe der Einleitung in die Philosophie zu betrachten. Nichtsdestoweniger erhellt, daß das, was der Begriff der Philosophie zu seinem Inhalte hat, also das Wesen der Philosophie selbst in dem philosophischen Grundakte bereits wirken muß, da dieser sonst gar kein philosophischer Akt, am wenigsten der Grundakt seyn könnte. Weil die Philosophie auf einer gewissen Art und Weise der geistigen Thätigkeit beruht, so muß sie auch in der Natur des Geistes begründet seyn; sie muß sich ursprünglich als ein gewisser Trieb äußern, und dieser Trieb muß nach seiner eigenen Verwirklichung streben. Also wird dieser Trieb auch in dem philosophischen Grundakt wirksam seyn, ohne sich seiner schon vollkommen bewußt zu seyn, und der philosophische Grundakt wird derjenige seyn, worin der philosophische Trieb sich zum ersten Mal in seiner ihn von allen andern Trieben unterscheidenden Bestimmtheit äußert.

Versuchen wir nun den Begriff der Philosophie festzustellen, so können wir unmöglich zum Voraus in der bloßen Einleitung in sie darüber irgend entscheiden, ob dieser Begriff realisirbar sey oder nicht. Das hieße die Gränzen der Einleitung überschreiten und dasjenige, was das philosophische System selbst erst zu erweisen hat, anticipiren. Die Realisirung des Begriffs der Philosophie kann nur durch die Darstellung der wirklichen philosophischen Akte geschehen, und nur diese Darstellung des wirklichen Gelingens kann der Beweis für die Realisirbarkeit des Begriffs der Philosophie seyn, weil nur in der Entwickelung der Reihe der verschiedenen philosophischen Handlungen auch die Bedingungen, unter welchen jede einzelne Handlung, wie die verschiedenen Arten derselben möglich sind, erkannt und das Vorhandenseyn oder Nichtvorhandenseyn dieser Bedingungen bestimmt werden

kann. Wir können daher bei der Feststellung des Begriffs der Philosophie nur von dem philosophischen Streben reden, welches eben der Begriff einer noch nicht realisirten, sondern erst in der Realisirung begriffenen Thätigkeit ist, bei welcher es noch dahingestellt bleibt, ob sie zu ihrem Ziele gelange oder nicht. Weil aber der Begriff der Philosophie alle Arten von philosophischer Thätigkeit umfassen und diese selbst nur in ihrer Allgemeinheit bestimmen muß, so dürfen wir auch in demselben nicht Bestimmungen aufnehmen, die nur einer Art von philosophischer Thätigkeit, und wäre sie die höchste, zukommen, wie dieß diejenigen thun, welche, den Begriff der Philosophie mit dem Ideal derselben, den allgemeinen Begriff der philosophischen Thätigkeit mit demjenigen ihrer höchsten Form verwechselnd, die Philosophie als reine Vernunftwissenschaft, als Wissenschaft von der absoluten Wahrheit und dergl. definiren.

Bestimmen wir nun das Allgemeine in jeder philosophischen Thätigkeit, so ist dieß, wie schon der Name Philosophie besagt, die Liebe zur Weisheit oder, weil die Weisheit Erkenntniß der Wahrheit ist, das Streben nach dieser Erkenntniß. Denn alle, noch so verschiedenen philosophischen Richtungen haben dieses Streben gemein. Wir können ganz im Allgemeinen diese Richtungen eintheilen in die skeptische, kritische und dogmatische, von welchen die erste die Möglichkeit der Erkenntniß der Wahrheit bestreitet, die zweite diese Möglichkeit anerkennt, aber ihre Wirklichkeit mehr oder weniger in Frage stellt, die dritte die Möglichkeit und Wirklichkeit der Erkenntniß der Wahrheit durch uns behauptet. Aber alle drei, nicht nur die beiden letzten, auch die skeptische Richtung, gehen doch aus von einem Streben nach Erkenntniß der Wahrheit; denn nur, weil der Skepticismus findet, daß der Versuch, die Wahrheit zu erkennen, nicht gelinge, ist er geworden, was er ist, nämlich skeptisch, aber der Versuch selbst setzt ein vorangehendes Streben nach demjenigen, was man versucht, nothwendig voraus.

Aber eben dieß, daß es eine skeptische Philosophie gibt, ist ein neuer Grund, zum voraus die Erkennbarkeit der Wahrheit

nicht zu behaupten, sondern sie dahin gestellt seyn zu lassen. Wohl aber werden wir alle die allgemeinen Bestimmungen, welche in dem Begriffe des Strebens nach Wahrheitserkenntniß liegen, entwickeln, und alle die Folgerungen zum voraus ziehen dürfen und müssen, welche sich ergeben, wenn die Wahrheit erkennbar seyn soll, Folgerungen, die, weil von einem hypothetischen Satze ausgehend, selbst nur hypothetisch seyn können, und eine kategorische Giltigkeit erst dann erlangen, wenn das System selbst die wirkliche Erkennbarkeit der Wahrheit nachweisen sollte.

Wahrheit nun — das kann niemand leugnen — kommt unserem Bewußtseyn oder einer einzelnen Bestimmtheit desselben nur zu, wenn sie dem Seyn, der Wirklichkeit, sey diese nun eine übersinnliche oder eine sinnliche, entspricht. Wahrheit ist die Uebereinstimmung unseres Bewußtseyns oder einer einzelnen Bestimmtheit desselben mit dem Seyn. Gesetzt, wir seyen uns des Satzes bewußt, daß $2+2=4$ sey, so ist unser Bewußtseyn wahr, weil 2 zu 2 addirt wirklich 4 gibt. Gesetzt aber, wir hätten in unserem Bewußtseyn die Vorstellung, daß die Sonne sich um die Erde drehe, so wäre unser Bewußtseyn in diesem Punkte irrig, weil die Sonne in Wirklichkeit sich nicht um die Erde dreht noch drehen kann, sondern diese Umdrehung ein bloßer subjektiver Schein, eine bloße Vorstellung, ein Element unseres Bewußtseyns ist, dem die Wirklichkeit nicht entspricht. Selbst auf ethische Sätze paßt unsere Definition; denn auch sie sind nur wahr, wenn sie als adäquate Bestimmungen des Wesens des Willens d. i. seines innersten Seyns, dessen Entfaltung die sittliche Wirklichkeit selbst ist, sich erweisen.

Das Erkennen der Wahrheit kann nun möglicher Weise verschiedene Quellen haben. Sind die Objecte desselben sinnlicher Natur, so kann die Quelle desselben die Wahrnehmung und Erfahrung seyn; sind sie übersinnlicher Natur, so kann die Quelle in der Vernunft bestehen. Jedenfalls aber muß, wenn wir die Wahrheit erkennen sollen, woher wir auch ihren Inhalt schöpfen wollen, das Denken als Formthätigkeit dabei gesetzt werden. Denn ist die Wahrheit eine solche Bestimmtheit unseres Bewußt-

seyns, vermöge welcher dieses dem Seyn, der Wirklichkeit entspricht; so müssen wir, um das Wahre erkennen zu können, nothwendig dasjenige, was unser Bewußtseyn enthält, mit der Wirklichkeit vergleichen, um alsdann zu sehen, ob unser Bewußtseyn und die Wirklichkeit übereinstimmen oder nicht, und um sie also vergleichen zu können, müssen wir sie selbst und ihre inneren Elemente von einander unterscheiden und auf einander beziehen oder, was dasselbe ist, ihr Verhältniß zu einander bestimmen. Indem wir sie so unterscheiden, sind wir derselben uns bewußt, und das bewußte Unterscheiden eines gewissen Inhalts, Objekts, und das Beziehen der unterschiedenen Bestimmungen auf einander heißt und ist das Denken, dieses ganz im Allgemeinen betrachtet.

Darüber, ob die Quelle der Wahrheitserkenntniß blos die Erfahrung oder blos die Vernunft sey, streiten sich bekanntlich die beiden philosophischen Richtungen, in welche sich die dogmatische, die Möglichkeit und Wirklichkeit der Erkenntniß der Wahrheit durch uns behauptende Philosophie*) abzweigt, der Empirismus und der Idealismus, und da wir schon die Frage über die Erkennbarkeit der Wahrheit unentschieden lassen müssen, so müssen wir es noch vielmehr dahingestellt seyn lassen, ob die Erfahrung oder die Vernunft oder beide zusammen die Quellen der Erkenntniß derselben seyen. Allein darüber kann in keinem Falle ein Streit seyn, daß, woher auch die Erkenntniß ihren Inhalt schöpfen mag, doch bei jedem Erkennen das Denken die diesen Inhalt unterscheidende und seine Bestimmungen auf einander beziehende Formthätigkeit sey. Selbst wenn wir nur eine sinnliche Erkenntniß haben, müssen wir doch, um dieselbe von dem Sinnenschein unterscheiden zu können, denkend uns zu der Wahrnehmung verhalten, und noch mehr erfordert eine Erkenntniß, welche

*) Der Dogmatismus, die dogmatische Philosophie sind Worte und Begriffe, welche in unserer Zeit als etwas Verächtliches behandelt werden. Möchten doch diejenigen, welche dieß Anderen nachsprechen, vorerst darüber nachdenken, was denn jene Worte bezeichnen, und sie würden finden, daß sie nichts anderes ausdrücken, als das Obige, so daß der Idealismus selbst dogmatisch ist!

sich auf übersinnliche Gegenstände, reine Vernunftbegriffe, sittliche Gesetze u. dergl. bezieht, die Denkthätigkeit.

Ist nun aber die Wahrheit erkennbar, so gehört es nothwendig zu unserer höchsten Bestimmung, sie zu erkennen. Denn die Erkenntniß ist eine der ersten Geistesthätigkeiten; daß aber unsere Geistesthätigkeiten sich entwickeln, daß sie zur vollkommenen Ausbildung gelangen, dieß ist, wie man auch die sittliche Lebensbestimmung der Vernunftwesen näher fassen mag, jedenfalls eine ihrer ersten Beziehungen, und da nur bei höherer Ausbildung des Erkennens ein sittliches Wollen überhaupt möglich ist, so ist die Erkenntniß der Wahrheit die Bedingung aller Sittlichkeit. Sollen wir aber die Wahrheit erkennen, so ist diese Erkenntniß, wie alles Sollen, nicht ein bloßes Werk der Natur, sondern beziehungsweise eine freie Thätigkeit, ein Akt der Willkühr, welche sich ebenso zur Nichterkenntniß, als zur Erkenntniß derselben bestimmen kann. Bestimmt sich nun die Freiheit zur Erkenntniß der Wahrheit und gelangt sie zu ihr, so muß sie nothwendig dabei in einer bestimmten Art und Weise verfahren, welche derjenigen Art und Weise entgegengesetzt ist, nach welcher die Freiheit im Nichterkennen der Wahrheit sich bestimmt. Diese Art und Weise muß schlechthin allgemein, für alle Erkenntniß des Wahren und alle dasselbe erkennenden Wesen zu allen Zeiten die gleiche seyn, weil es sonst möglich seyn würde, daß wir im Widerspruch mit der Art und Weise, wodurch man zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt, wenigstens auf eine von ihr abweichende Weise verfahren und doch zur Wahrheit gelangen, was sich widerspricht. Sodann muß sie in dem ursprünglichen Wesen des Erkennens, in der Natur desselben, begründet seyn, weil sonst das Erkennen im Gegensatz zu seiner Natur verfahren und doch zur Wahrheit gelangen könnte, dann aber es in der Natur des Erkennens liegen müßte, die Wahrheit nicht zu erkennen, folglich auch die Voraussetzung der Erkennbarkeit der Wahrheit aufgehoben wäre. Unter dieser letzteren Voraussetzung also gibt es eine schlechthin allgemeine, in der Natur des Erkennens selbstgegründete Art und Weise seines Verfahrens, nach welcher sich bestimmend die

Freiheit wirklich zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt. Solch eine Art und Weise ist aber das Gesetz; denn Gesetz ist eben nichts anderes als die schlechthin allgemeine, in der Natur einer gewissen Funktion liegende Art und Weise des Verfahrens, kraft dessen eben diese Funktion zu ihrem Ziele, dem Endzwecke ihres Seyns, gelangt. Dürfen wir nun — ein Satz, welchem wir indeß keine weitere Folge geben wollen, — schon wegen der verschiedenen, im Erkennen zusammenwirkenden Geistesthätigkeiten, des Wahrnehmens, Denkens u. s. w., ebenso um der manchfaltigen Gebiete der Wahrheit willen, annehmen, daß jene Weise des Erkennens wieder mannichfaltige Unterschiede enthält, die wir als besondere Gesetze des Erkennens bezeichnen können, und ist dasjenige, was im ursprünglichen Wesen, in der Natur einer Funktion selbst liegt, eben dieser Funktion schlechthin immanent; so müssen wir, immer unter der Voraussetzung der Erkennbarkeit der Wahrheit, den Satz feststellen, daß wir die Wahrheit erkennen sollen und sie allein erkennen können mittelst der freien Selbstbestimmung zu einer den immanenten Gesetzen des Erkennens entsprechenden Thätigkeit.

Hierin liegt die Form, die Art und Weise alles wirklichen, alles wahren Erkennens, und diese Form ist auch die der Philosophie. Soll die Philosophie die Wahrheit erkennen, und kann man die Wahrheit nur mittelst einer gemäß den immanenten Erkenntnißgesetzen sich bestimmenden Denkthätigkeit erkennen; so muß eine und dieselbe Denkthätigkeit allem wahren und allem philosophischen Erkennen gemeinsam seyn. Das philosophische Erkennen ist daher seiner Form nach durchaus nicht von dem wahren Erkennen überhaupt verschieden. Die Philosophie ist keine esoterische Wissenschaft, keine Priesterin von Geheimnissen, wie diejenigen behaupten, welche ihr eine besondere Art des Erkennens, die nicht selbst universelle reine Form alles wahren Erkennens selbst wäre, z. B. die Inspiration und Genialität einer ursprünglichen nur einzelnen wenigen Auserkornen angeborenen intellektuellen Anschauung vindiciren. Wer dieß behauptet, beraubt die Philosophie, indem er sie auf eine vermeintliche Höhe zu stellt, in der

That ihres universellen Charakters und Werthes. Erkennt die Philosophie die Wahrheit nur nach den rein immanenten Gesetzen des Erkennens; liegen diese Gesetze in dem ursprünglichen Wesen, der Natur des Erkennens, hiermit auch in der Natur des Geistes, sofern das Erkennen eine wesentliche Thätigkeit des Geistes ist, und ist eben diese Natur allen geistbegabten Wesen gemein; so muß es vielmehr als die höchste, weil jede andere Geistesthätigkeit bedingende Bestimmung aller erkenntnißfähigen Wesen bezeichnet werden, daß sie zur philosophischen Erkenntniß der Wahrheit gelangen. Obgleich nun aber die Philosophie eins ist mit dem nach den rein immanenten Gesetzen sich bestimmenden Erkennen der Wahrheit, so liegt doch in dieser ihrer Form der Unterschied derselben von allem nichtphilosophischen, eben deßwegen auch nicht vollkommen wahren Erkennen. Denn soll die Philosophie gemäß den Erkenntnißgesetzen verfahren, so muß sie diese Gesetze auch selbst erkennen und ihrer sich bewußt seyn, weil es sonst rein zufällig wäre, ob ihr Erkennen denselben entspreche oder nicht. Wir müssen daher nicht nur alles Erkennen, das sich nicht g e m ä ß den rein immanenten Erkentnißgesetzen bestimmt, also etwas aus anderen Gründen, als um seiner Uebereinstimmung mit jenen Gesetzen willen für wahr annimmt, oder gar im Widerspruch mit diesen Gesetzen verfährt, sondern auch jedes zwar mit diesen Gesetzen übereinstimmende, jedoch nicht mit B e w u ß t s e y n derselben verfahrende, daher auch nur z u f ä l l i g e r Weise wahre Erkennen als ein unphilosophisches bezeichnen, und wie die Philosophie zu ihrer eigenthümlichen, rein philosophischen Wissenschaft die Lehre von dem Erkennen an sich, seinen Gesetzen und Formen hat, so ist auch alles andere Erkennen, dessen Inhalt mit dem der übrigen Wissenschaften ihr gemein ist, doch nur dann philosophisch, wenn es in bewußter Uebereinstimmung mit den Erkenntnißgesetzen sich vollzieht.

Weil nun aber die Philosophie auf das Erkennen an sich gerichtet ist, so ist sie auch nothwendig ein Streben nach u n i v e r s e l l e r Erkenntniß der Wahrheit. Denn bestimmen wir das Erkennen an sich auch nur seiner Form nach, hinsichtlich seiner

Gesetze; so sind dieß doch nothwendig die Gesetze für alles wahre Erkennen und, da das wahre Erkennen ein Erkennen des Seyenden ist, für das Erkennen schlechthin alles Seyenden. Eben deßwegen läßt die Richtung des Denkens auf das Erkennen sich, seine allgemeine Form, auch nicht denken ohne die Richtung desselben auf das Erkennen alles Seyns, soweit dieß für uns erkennbar ist. Hierin liegt die Natur des philosophischen Erkennens seinem Inhalte nach. Nichts, schlechterdings nichts ist an sich von demselben ausgeschlossen; auch hierin zeigt sich die universelle Natur der Philosophie; sie bezieht sich nicht etwa, wie man schon geglaubt hat, auf das blos Allgemeine, Abstrakte, das Konkrete den übrigen Wissenschaften überlassend. Allerdings ist die Philosophie, weil sie auch dem Inhalte nach ein Streben nach universeller Erkenntniß ist, alles besondere Seyn aber oder alle Arten des Seyns die Grundbestimmungen des Seyns an sich, welche die Principien des Seyns sind, gemeinsam haben und nur aus diesen selbst erkannt werden können, nothwendig in erster Linie auf die Erkenntniß dieser allgemeinen Principien des Seyns gerichtet; aber in denselben strebt sie dann nothwendig auch alles konkrete Seyn zu begreifen, und nur das Maaß der beschränkten Kräfte des philosophirenden Individuums, nicht aber die Natur, das Wesen des Seyns an sich, welches in allen seinen Formen der philosophischen Erkenntniß würdig und fähig ist, führt eine Beschränkung der Philosophie auf das Allgemeine in allen Gebieten des Seyns herbei, und eben deßwegen ist diese Beschränkung auch keine absolute, sondern nur eine relative und sich aufhebende, indem die Philosophie und das philosophirende Individuum in ihrem Erkennen als lebendig fortschreitend nach den beiden Seiten hin, nach der Tiefe, in welcher die Principien des Seyns liegen, und nach der Breite, dem Umfang des Wissens in welchem das konkrete Seyn liegt, zu denken sind. Hierin liegt nun der materille oder inhaltliche Unterschied des philosophischen Erkennens von allem andern Erkennen, indem derjenige, dessen Erkennen sich bloß auf ein besonderes Gebiet der Wahrheit als solches, sey es das der Natur oder des Rechts

oder der Religion, beschränkt, wohl ein Physiker oder ein Rechtsgelehrter oder ein Theolog, aber kein Philosoph zu nennen ist. Allein auch in diesem Punkte ist die Philosophie nur die vollkommene Verwirklichuug des Triebs nach Erkenntniß der Wahrheit; denn sollen wir, wie wir gesehen haben, die Wahrheit erkennen, so muß sich auch dieses Erkennen auf alle Gebiete der Wahrheit, soweit sie uns erkennbar sind, erstrecken.

Der philosophische Trieb ist daher das Streben nach der universellen, gemäß den immanenten Gesetzen sich bestimmenden Erkenntniß der Wahrheit; die philosophische Thätigkeit ist eben dieses Streben in seiner Realisirung, und die Philosophie ist dieselbige Erkenntniß in ihrer wirklichen Darstellung als ein Ganzes. Diese Definition ist zugleich so weit und allgemein, daß in ihr alle noch so verschiedenen Richtungen der Philosophie, die empirische, wie die idealistische, die skeptische wie die kritische und dogmatische, befaßt sind, und sie ist zugleich so enge und bestimmt, daß durch sie jede nichtphilosophische Erkenntnißweise aus dem Umkreise der Philosophie ausgeschlossen ist. Das letztere haben wir schon gesehen; das erste erhellt aber daraus, daß einerseits auch der empirische Philosoph doch auf die allgemeinen Principien des Seyns zurückgeht, indem er sie nur als aus der Erfahrung abstrahirte Begriffe betrachtet, während sie der Idealist als apriorische Vernunftbegriffe ansieht, und daß andererseits der skeptische Philosoph gleichfalls auf die universelle Erkenntniß der Wahrheit ausgeht, darnach strebt, wenn er gleich als Ergebniß seiner Forschung den Satz aufstellen und durchführen zu müssen glaubt, daß dieses Streben zu keinem positiven Resultate führe.

Erweist sich hienach der aufgestellte Begriff der philosophischen Thätigkeit als richtig, so muß, da er diese Thätigkeit in ihrer Allgemeinheit bestimmt, aus ihm auch der erste philosophische Akt als die besondere Aeußerung, die den Anfang des Philosophirens ausmacht, sich ergeben. Jener Begriff muß für uns, die wir desselben uns klar bewußt sind, das Princip der Deduktion dieses Anfangs seyn; er muß aber auch in jedem wirklichen geschichtlich gegebenen Anfang der Philosophie, in je-

dem Versuche, ihn zu machen, doch schon als wirksam sich erweisen, und, da dieß selbst auf mehr oder weniger deutlich bewußte Weise geschehen kann, so muß er zugleich das Criterium der philosophischen Versuche, den Anfang der Philosophie zu machen und zu bestimmen, enthalten.

Wir haben gesehen, daß, wenn es eine uns erkennbare Wahrheit gibt, sie nur nach den immanenten Gesetzen des Erkennens erkannt werden könne. Folglich muß auch alle nach diesen Gesetzen zu Stande gekommene Erkenntniß wahr seyn, immer vorausgesetzt, daß die Wahrheit erkennbar sey. Eine Erkenntniß ist aber wahr, heißt, wie wir gesehen haben, es entspricht ihr das Seyn, die Wirklichkeit, welcher Art auch diese Wirklichkeit seyn möge, sey sie nun eine unsinnliche oder eine sinnliche. Muß nun aber jede nach den immanenten Erkenntnißgesetzen zu Stande gekommene Erkenntniß wahr seyn; kommt einer solchen Erkenntniß das Prädikat der Wahrheit mit Nothwendigkeit zu: so muß auch derjenige, welcher sich jener Gesetze bewußt ist, sich dieser Nothwendigkeit bewußt seyn. Ein Erkennen aber, welches sich zugleich seiner Nothwendigkeit bewußt ist, ist ein Wissen. Die Nothwendigkeit ist, negativ ausgedrückt, die Unmöglichkeit des Andersseyns, die Ausschließung der Möglichkeit davon, daß dasjenige, was wir setzen, annehmen, nicht sey.

So lange wir nun denken, daß dasjenige, was wir annehmen, als seyend setzen, was also das Objekt und den Inhalt einer Erkenntniß ausmacht, auch nicht seyn, auch anders seyn könne, als wir es annehmen, insolange schwanken und zweifeln wir; wir sagen, die Sache sey noch zweifelhaft, sie sey ungewiß. Erkennen wir aber etwas so, daß wir zugleich die Unmöglichkeit seines Nichtseyns, seines Andersseyns erkennen, erkennen wir dasselbe also zugleich mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit; so zweifeln wir nicht mehr, die Erkenntniß ist uns unzweifelhaft, gewiß, und wir sagen: wir wissen es.

Ist nun das Wissen ein Erkennen von der genannten Art, so muß auch von allem, was wir wissen, dargethan werden können, daß dem Objekte, worauf sich dieses Wissen bezieht, das

Seyn zukomme und das Nichtseyn nicht zukommen könne. Diese Darstellung ist eine Entwicklung von Gedanken, Begriffen, Vorstellungen, und eine solche Entwicklung von Gedanken ist der Beweis. Beweisen heißt die Nothwendigkeit darstellen, entwickeln, welche einer Erkenntniß zukommt; heißt also darthun die Einheit, welche zwischen dem Objekte der Erkenntniß, dem einen Begriffe, der einen Vorstellung, und dem, was von ihr ausgesagt wird, dem Prädikat, dem zweiten Begriffe, stattfindet, so daß in Wirklichkeit dem Objekte dieses Prädikat beizulegen ist, und es heißt dieß so darstellen, daß das Gegentheil hievon, das Nichtseyn des Prädikats, als unmöglich gezeigt wird. Alles, was wir wissen, kann also auch bewiesen werden, und wer Anspruch macht auf ein Wissen, muß auch dasselbe beweisen. Es ist das Beweisen selbst gar nichts anders als die deutliche Auseinandersetzung des Wissensaktes selbst, welche eben deßwegen auch zur sprachlichen Darstellung zu gelangen vermag. Denn indem ich ja weiß, erkenne ich mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit, denke also bereits dasjenige, was der Beweis nur in ausdrücklicher Entwicklung ist.

Muß nun die Philosophie, wenn sie der Wahrheit theilhaftig werden soll, alles, was sie als wahr setzt und insoweit sie dasselbe als wahr und als gewiß setzt, auch beweisen; so darf sie nichts als giltig setzen, nichts als eine wirkliche Erkenntniß annehmen oder ausgeben, was nicht bewiesen ist. Das heißt aber: die Philosophie muß voraussetzungslos seyn. Mit dieser Forderung kann vernünftiger Weise nichts anderes gemeint seyn, als dieß: die Philosophie dürfe nicht etwas zum voraus als giltig, als gewiß setzen oder annehmen, und dieß Zumvoraus kann nur den Sinn haben: vorher, ehe das, was gesetzt wird, was als wahr angenommen werden soll, bewiesen ist. Wir sagen daher von jemand, er erlaube sich Voraussetzungen und denke in Voraussetzungen, wenn er von Sätzen ausgeht, die er als wahr annimmt, ohne daß er sie selbst bewiesen hat, oder ohne daß sie ihm als solche bewiesen worden sind. In diesem subjektiven Sinne des Worts ist und muß die Philosophie in der That voraussetzungslos seyn, sofern sie nichts als gewiß setzen darf, was

sie nicht beweist, nicht beweisen kann oder ihr nicht bewiesen ist.

Am Anfange aber kann noch nichts bewiesen seyn. Folglich muß auch am Amfange alles, worauf sich überhaupt die Philosophie erstrecken kann, als ungewiß gesetzt werden. Als ungewiß etwas setzen heißt aber, wie wir gesehen haben, die Möglichkeit sowohl seines Nichtseyns als seines Seyns setzen. Würden wir am Anfang alles negiren, also die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie in die absolute Leugnung aller Wahrheit setzen, so würden wir von allem Denken das Nichtseyn mit Ausschließung des Gegentheils des Nichtseyns, des Seyns, prädiciren; wir hätten also, da ein solches Prädiciren, ein solches Setzen des Nichtseyns des Denkens mit Ausschließung seines Seyns ein Wissen wäre, ein Wissen, nämlich ein Wissen des Nichtseyns, gesetzt, ohne doch dieses Wissen des Nichtseyns bewiesen zu haben; wir hätten nicht voraussetzungslos gedacht. Also besteht das anfängliche voraussetzungslose Setzen der Philosophie, der philosophische Grundakt in der Setzung: *es ist möglich, daß Allem, was wir denken, sowohl das Nichtseyn als das Seyn zukomme.*

In diesem Satze haben wir den Anfang der Philosophie und im Obigen den einfachen Beweis desselben. Wir wollen aber noch Einiges zur Erläuterung desselben beifügen. Man beachte vorerst, daß wir bei der Feststellung des Begriffs der Philosophie das Seyn der Wahrheit an sich und für uns blos hypothetisch angenommen haben. Damit haben wir es selbst nur als möglich, nicht als wirklich und nothwendig gesetzt. In gleicher Weise muß die Annahme, daß es überhaupt Wahrheit gebe und daß sie für uns erkennbar sey, als eine blos mögliche für das den ersten Akt der Philosophie vollziehende Bewußtseyn vorhanden seyn. Nicht, daß die Philosophie schlechterdings zum Wissen gelangen und das Wahre beweisen solle und müsse, war die Forderung; nicht solche unbedingte Forderung haben wir aufgestellt, sondern unsere Forderung war selbst eine bedingte und lautete: *Wenn* die Philosophie der Wahrheit theilhaftig werden soll, so muß sie

zum Wissen gelangen und das Erkannte beweisen. Ob sie aber der Wahrheit theilhaftig werden könne, blieb dahingestellt. Folglich kann auch das Wissenwollen der Philosophie nur als der Versuch betrachtet werden zu sehen, ob demjenigen, was wir denken, das Seyn zukomme oder nicht, und ehe dieser Versuch gelungen ist, also am Anfang der Untersuchung muß eben deßwegen die Möglichkeit sowohl des Seyns als des Nichtseyns des Gedachten angenommen werden.

Diese Annahme muß sich aber auf alles Denkbare erstrecken. Denn am Anfange ist noch gar nichts bewiesen, also alles noch ungewiß. Die Philosophie ist das Streben, alles Erkennbare nur nach den immanenten Gesetzen zu begreifen. Folglich muß sie schlechthin alles, worauf das menschliche Denken sich erstrecken kann, solange es noch nicht nach diesen immanenten Gesetzen des Erkennens begriffen ist, also am Anfang, ausdrücklich als ungewiß setzen.

Damit machen wir den entscheidenden Schritt aus dem Gebiete des unphilosophischen Bewußtseyns in das des philosophischen Bewußtseyns hinüber. Der Anfang des Philosophirens setzt ein schon mit einem mannichfaltigen Inhalt von Vorstellungen, Begriffen und Urtheilen erfülltes Bewußtseyn voraus; denn es beginnt ja erst mit der Untersuchung über die Nothwendigkeit des Zusammenhangs, der zwischen gewissen Vorstellungen und Begriffen stattfindet; solche Vorstellungen und Begriffe müssen daher in unserem Bewußtseyn schon enthalten seyn, ehe wir anfangen zu philosophiren. Beginnt aber das Philosophiren, wie wir gesehen haben, erst mit jener Untersuchung über ihre Nothwendigkeit, und darf diese Untersuchung, wenn sie eine philosophische seyn soll, nur nach den immanenten Gesetzen des Erkennens angestellt werden, so werden auch die Vorstellungen, Begriffe und Urtheile, welche unser Bewußtseyn enthält, solange dieses noch nicht ein philosophisches geworden ist, in ihm ohne das Bewußseyn der Erkenntnißgesetze verbunden seyn, und verbinden wir unsere Vorstellungen ursprünlich noch ohne das Bewußtseyn der Erkenntnißgesetze, so ist es

auch zufällig, ob unsere Vorstellungen und ihre Verbindung diesen Gesetzen entsprechen oder nicht; sie können beides, sie werden auch beides, je nachdem es sich trifft, weil keine bewußte bestimmende Norm ihrer Bildung und Verbindung hiebei thätig war, d. h. sie werden ebenso oft falsch als wahr seyn. Dieß ist in der That auch der Fall. Ehe wir philosophiren, nehmen wir eine Masse von Vorstellungen und Meinungen nicht gemäß den immanenten Gesetzen, sondern auf Treue und Glauben an fremde Autorität an; wir wachsen insbesondere im religiösen Autoritätsglauben auf, kraft dessen wir Ansichten über Gott und sein Verhältniß zur Welt, seine Offenbarung u. drgl. blos deßwegen als wahr annehmen, weil sie dem allgemeinen Glauben zufolge auf übernatürliche Weise mitgetheilt worden sind, nicht aber, weil sie den rein immanenten Gesetzen des Erkennens entsprechen; wir bilden uns auch selbstthätig vielerlei Meinungen, aber weil wir dieß noch nicht mit Bewußtseyn der reinen Erkenntnißgesetze thun, so sind auch sie blos zufälliger Weise wahr, aber eben so oft nur halbwahr oder ganz irrig. Eben deßwegen, weil alle das unphilosophische Bewußtseyn erfüllenden Vorstellungen auf dieselbe unkritische Art gebildet sind und alle gleich sehr falsch wie wahr seyn können, müssen wir auch alle ohne Unterschied als ungewiß setzen und demnach das Urtheil fällen: es ist gleicher Weise möglich, daß alles, was unser Bewußtseyn erfüllt, sey und nicht sey. Mit diesem Urtheile beginnt die Morgenröthe der Philosophie, indem nun dem auf bloße Autorität hin bisher glaubenden und unkritisch das Scheinbare wie das Reelle in sich aufnehmenden Bewußtseyn gegenüber sich der universelle, nach den rein immanenten Gesetzen sich bestimmende Erkenntnißtrieb geltend macht und seine reine Thätigkeit eröffnet.

Wir sehen daher auch thatsächlich das unphilosophische Bewußtseyn in den meisten Menschen in die innere Unruhe des Zweifels versetzt werden. Es kann nicht anders seyn, weil es mit einer Menge Irrthümer zersetzt ist. Mit diesem Zweifel dämmert die Philosophie. Aber Viele hemmen oder unterdrücken ihn wieder, theils weil sie zu bequem zum Denken sind, theils weil

ihnen von Jugend auf eingeprägt worden ist, daß der Zweifel an gewissen religiösen Dogmen eine Sünde sey, obgleich der aus dem reinen Trieb nach Erkenntniß der Wahrheit hervorgehende Zweifel vielmehr etwas durchaus Sittliches ist. Der sittlich kräftige Geist hemmt die einmal erwachte Skepsis nicht, sondern unterwirft ihr sein ganzes Bewußtseyn, weil er erkennt, daß dasselbe nach allen seinen Bestandtheilen auf dieselbe unkritische Weise gebildet worden ist. Unsere Ansichten beziehen sich entweder auf das Uebersinnliche oder auf das Sinnliche. Die Lehren, welche sich auf das übersinnliche Gebiet beziehen, hat er bisher gläubig hingenommen. Erwacht nun der Zweifel einmal in dieser Sphäre; wo ist dann die Gränze desselben? Man könnte denken, wenigstens das Anschauliche bleibe fest; allein erkennen wir einmal das Scheinbare der Anschauung, so wird auch ihre Objektivität uns durchaus wankend, weil die Feststellung eines Kriteriums des Scheins und des Objektiven überaus schwierig und jedenfalls nur das Werk einer langwierigen Untersuchung ist. Hieraus erhellt zugleich, daß *empirisch* der universelle Zweifel nicht selbst schon das klare *Bewußtseyn* von dem Wesen der Philosophie voraussetzt, aber daß doch dieses *Wesen* schon in dem Uebergang des unphilosophischen Bewußtseyns in das philosophische *wirksam* ist. Das unphilosophische Bewußtseyn macht diesen Uebergang lediglich nur aus dem negativen Grunde, weil alle seine bisherigen Urtheile auf eine unsichere Weise von ihm gebildet worden sind und dieß ihm zum Bewußtseyn gekommen ist. In diesem negativen Grunde liegt aber *unentwickelt* schon der positive, daß die sichere d. h. die die volle Gewißheit verleihende Weise der Urtheilsbildung nur eine nach den immanenten Gesetzen des Erkennens sich bestimmende Denkthätigkeit seyn könne.

Bestimmen wir nun unsere anfängliche Setzung ihrer *logischen Form* nach, so ist sie eine Denkhandlung und zwar ein Urtheil. Denn heißt Denken die Bestimmungen dessen, was unser Bewußtseyn erfüllt, unterscheiden und auf einander beziehen; heißt Urtheilen insbesondere das Verhältniß zwischen zwei Hauptvorstellungen (Subjekt und Prädikat), von denen jede wieder

mehrere Nebenvorstellungen in sich enthalten kann, denkend festsetzen: so geschieht dieß eben in unserer anfänglichen Setzung, welche das Verhältniß zwischen den zwei unterschiedenen Hauptvorstellungen, einerseits demjenigen, was unser Bewußtseyn erfüllt oder was wir denken, andererseits dem Seyn und Nichtseyn feststellt. Sie ist überdieß ein und zwar schlechthin universelles Urtheil; denn ist relativ universell ein Urtheil, welches etwas von allen Wesen einer Art oder Gattung aussagt, so ist ein Urtheil, welches von allem, was unser Bewußtseyn erfüllt oder was wir überhaupt vorstellen und denken, ein Prädikat aussagt, schlechthin universell. Endlich ist es ein und zwar schlechthin problematisches Urtheil; denn es prädicirt die bloße logische Möglichkeit von seinem Subjekte und zwar sie ihrem allgemeinen Begriffe nach, welchem zufolge sie aber die indifferente Setzung von Seyn und Nichtseyn selbst ist. Nun kann es wohl mehrere schlechthin universelle Urtheile geben, weil diese ihrer Modalität nach entweder problematisch oder assertorisch oder apodiktisch seyn können; aber es kann nur Ein schlechthin universelles und problematisches Urtheil geben, weil ein solches Urtheil hinsichtlich seines Subjekts und Prädikats vollständig bestimmt ist, oder weil ein solches Urtheil zu seinem Subjekt den gesammten Inhalt des Bewußtseyns und zu seinem Prädikat die Möglichkeit (des Seyns und Nichtseyns) ihrem Begriffe nach haben muß. *Der Anfang der Philosopie ist also das schlechthin universelle und problematische Urtheil selbst.*

Dieser Anfang ist zugleich der *Grundakt* der Philosophie; denn er bestimmt alle folgenden philosophischen Denkhandlungen, *soweit* dieß der Anfang *kann* und *darf*. Weder setzt er in einem Akte allen Inhalt der Philosophie, auch nur unentwickelt, noch schreibt er ein besonderes Gesetz für das Wissen vor; keines von beiden ist möglich wie schon aus demjenigen erhellt, was wir über den Anfang der Philosophie als Real- und Erkenntnißprincip bemerkt haben. Wohl aber bestimmt er die *allgemeine Richtung* und *Form* der Philosophie, in welchen beiden Momenten das eigentlich Bewegende derselben, ihr Geist, liegt.

Ist die Philosophie ihrer allgemeinen Richtung nach, wie wir gleichfalls schon gesehen haben, entweder skeptisch oder kritisch oder dogmatisch; so ist unser Anfang skeptisch, sofern er weder unmittelbar das Seyn noch auch nur die Natur unseres Erkennens auf positive kategorische Weise bestimmt, sondern das Verhältniß des Denkens zum Seyn als zweifelhaft setzt; aber doch ist er insofern nicht absolut skeptisch, vielmehr kritisch skeptisch, sofern er die Möglichkeit des Wissens offen läßt. Selbst der Dogmatismus ist daher durch unseren Anfang nicht ausgeschlossen; die offen gelassene Möglichkeit des Wissens kann zur Wirklichkeit werden; aber hat sich die Philosophie mit ihrem Grundakte einmal eine kritische Stellung zum Wissen gegeben, so kann sie fortan nicht mehr bloßer Dogmatismus werden, der sich reflexionslos zum Seyn verhält, sondern sie muß auch im Erkennen des Seyns immer auf ihr Erkennen selbst, seine Form, seine Bedingungen und Schranken, reflektiren, wo solche Schranken sich zeigen, sie und damit die Existenz problematischer Erkenntnißgebiete offen anerkennen und nicht über sie hinaus auf apodiktische Weise etwas bestimmen wollen; mit einem Worte, die Philosophie muß kritischer Dogmatismus werden.

Damit ist zugleich die allgemeine Formthätigkeit aller fernern philosophischen Handlungen und zwar als eine solche der freien Sebstbestimmung normirt. Besteht die Freiheit, negativ betrachtet, darin, daß das Selbst sich schlechterdings durch nichts außer ihm, durch nichts Fremdes, das in seinem Bewußtseyn eine unbedingte Geltung in Anspruch nimmt, ohne doch in diesem Bewußtseyn sich zu legitimiren und von ihm in seiner Wahrheit und Nothwendigkeit anerkannt zu seyn, irgendwie bestimmen läßt; so haben wir uns durch unseren philosophischen Grundakt, welcher gleichsam reinen Boden macht, indem er jedes Vorurtheil, jeden Autoritätsglauben mit einem Mal aufhebt, von jeder fremden, unser Bewußtseyn unbedingt bestimmenden Macht emancipirt. Ja wir haben uns von jeglicher Art des Glaubens vorerst befreit, nicht indem wir den Inhalt oder den Gegenstand,

worauf sich unser Glaube beziehen mag, zum voraus als nichtseyend setzten, — das wäre nur eine andere Art des Vorurtheils, — sondern indem wir denselben nur als etwas problematisches bestimmten. Dadurch haben wir uns auf den ächt philosophischen Standpunkt objektiver Unparteilichkeit, die kein anderes Interesse als das für reine Wahrheit kennt, für alle Zukunft versetzt. Besteht aber die Freiheit, positiv betrachtet, darin, daß wir nur demjenigen eine Geltung in unserem Bewußtseyn gestatten, was wir selbstthätig produciren oder reproduciren und hierin als wahr erkennen; so muß die Freiheit in diesem positiven Sinne fortan die Philosophie und alle ihre Akte beseelen, sofern, nachdem reiner Boden gemacht ist, alles, was auf demselben gepflanzt werden mag, fortan durch unser Selbst gesetzt, producirt werden muß.

Diese Selbstthätigkeit der Philosophie ist etwas formell Unbedingtes. Denn bedingt ist, was beziehungsweise oder ganz durch ein Anderes, als es, ist; unbedingt ist, was nicht durch ein Anderes, sondern durch sich selbst ist. Nun hebt das philosophische Subjekt im philosophischen Anfang alles Seyn seines Bewußtseyns durch ein Anderes als es, durch jede fremde Macht und Autorität u. drgl. auf, und bestimmt sich dazu, fortan allen Inhalt, der sein Bewußtseyn erfüllen und darin Gültigkeit haben soll, durch sich selbst, sein freies Denken, zu setzen. Also setzt sich das philosophirende Selbst darin als unbedingt. Dieß vermöchte es nicht, wenn nicht das menschliche Selbst an sich unbedingt wäre, und es erscheint somit im philosophischen Grundakt die Unbedingtheit des menschlichen Geistes. In der That ist auch das Voraussetzungslose gewissermaaßen nothwendig unbedingt; denn die Bedingung ist das dem Bedingten Vorausgesetzte. Allein die Unbedingtheit der Philosophie ist, wenigstens soweit sie sich bisher ergeben hat, erst eine formelle, keine inhaltliche. Denn daraus, daß der Philosophirende alles, was in seinem Bewußtseyn Geltung haben soll, in seiner Wahrheit und Nothwendigkeit selbstthätig erkennen, also die nothwendige Einheit dessen, was den Inhalt desselben, seine Elemente ausmacht, erkennen muß, folgt noch nicht, daß er selbst diesen In-

halt durchaus ursprünglich aus sich produciren muß, sondern dieser Inhalt kann ihm gegeben seyn und dabei doch die volle geforderte Freiheit und Voraussetzungslosigkeit, die eben nur die Form der Verbindung der Elemente des Gedachten ist, bestehen. Sein Produciren kann also beziehungsweise ein bloßes Reproduciren seyn, und dann ist die Unbedingtheit nur eine formelle, nur die Fähigkeit und Thätigkeit, allen Inhalt des Bewußtseyns, er möge nun nur theilweise aus der Vernunft, dem Denken des Selbstes, theilweise aber auch anderswoher stammen, doch der absolut freien Form des Denkens zu unterwerfen und lediglich das darin Bewährte gelten zu lassen. Das philosophische Wissen ist daher nur beziehungsweise, nicht absolut unbedingt. Nichts destoweniger zeigt sich auch in einer solchen nur beziehungsweisen oder formellen Unbedingtheit der Philosophie die göttliche Natur des menschlichen Geistes. Dürfen wir das absolut d. i. materiell und formell Unbedingte die Gottheit nennen, so muß ein formell Unbedingtes wenigstens gottverwandt seyn. Diejenigen daher, welche immer religiöse Bedenken gegen die Philosophie, insbesondere ihren autonomischen Anfang erheben, sollten endlich einsehen, daß nicht die absolute Passivität und ihre Demuth, sondern der Stolz der unbedingten Selbstbestimmung, zu dem sich die Geister erheben, der höchste Kultus und die affirmative Religion ist, welche das Selbst nur in der Philosophie feiert.

Ueber die Atomistik.

Von G. Th. Fechner.

Eine Schrift zur Vertheidigung der Atomistik gegen die Angriffe, denen sie Seitens der Philosophen unterliegt (betitelt: „Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre") war eben von mir vollendet und bereit dem Druck übergeben zu werden, als mir die Abhandlung Fichte's in dieser Zeitschrift, welche sich gegen die Atomistik wendet, zukam. Da ich zum Voraus auf Einwände, wie sie der verehrte Verfasser aufgestellt hat, gefaßt seyn mußte, so habe ich geglaubt, mich in Betreff ihrer Be-

rücksichtigung auf Hinzufügung einer Anmerkung beschränken zu dürfen; und indem ich hiemit in der Hauptsache die Schrift selbst als Antwort auf jene Abhandlung geltend mache, begnüge ich mich hier, einige Hauptgesichtspunkte davon anzugeben, welche zugleich als eine Selbstanzeige der Schrift gelten mögen.

Man wird nicht leugnen, daß aus gewissem Gesichtspunkte das atomistische Princip in der Welt im Großen besteht. Die Weltkörper sondern sich atomistisch von einander ab; die Geister sondern sich atomistisch von einander ab. Freilich, die Weltkörper sind noch theilbar, freilich, in jedem Geiste ist noch Vieles unterscheidbar. Setzt man also das Wesen des Atomismus in die Unmöglichkeit der Weitertheilung und Unterscheidung, so ist die materielle und geistige Welt nicht atomistisch disponirt. Freilich, die Weltkörper sind doch durch Kraft, Gesetz, eine allgemeine Naturordnung überhaupt zu einem einheitlichen Ganzen gebunden; freilich besteht auch für die Geister, deren jeder nur von sich weiß, eine geistige Ordnung, und es läßt sich fragen, ob nicht, ja unserer Ansicht nach behaupten, daß ein allwissendes Bewußtseyn für alle Einzelbewußtseyn das Band bildet. Setzt man also das Wesen des Atomismus in Zerfallenheit und Mangel an Band, so ist die materielle und geistige Welt nicht atomistisch disponirt.

Aber bleibt es nicht dennoch wahr, daß die Weltkörper aus großen Abständen auf einander wirken, jeder Einzelgeist nur um das unmittelbare weiß, was in ihm vorgeht? Setzt man das Wesen des Atomismus auf körperlichem Gebiete in eine räumliche Discretion kraftbegabter Massen (sey es auch, daß man diese Massen selbst endlich in Kraft auflöse,) so ist die materielle Welt im Großen atomistisch disponirt, und setzt man das Wesen des Atomismus auf geistigem Gebiete darein, daß jeder Einzelgeist nur um sich, nicht um den andern weiß, so ist die geistige Welt atomistisch disponirt. Jeder Einzelgeist steht selbst verknüpfend da für eine Welt körperlicher Theile, der Allgeist sicher für die des Alls. (Ist der Geist hin, so zerfällt der Körper; der einfachste Gedanke, die einfachste Empfindung ist die verknüpfende Selbst-

erscheinung oder selbst erscheinende Verknüpfung eines Spiels körperlicher Vorgänge in Gehirn und Nerven.) Setzt man also das Wesen des Atomismus darein, daß das Körperliche, anstatt durch Geistiges gebunden zu seyn, geistesleer sey oder Geist nur als Resultat eines zufälligen mechanischen Spiels ergebe, so ist die organische Welt nicht atomistisch disponirt; aber es bleibt doch wahr, daß die ganzen geistig = leiblichen Organismen der Menschen und Thiere zugleich dem Bewußtseyn und der Materie nach discret einander gegenüber treten; aus diesem Gesichtspunkte ist die organische Welt doch atomistisch disponirt. Und billig läßt sich nun fragen, ob, nachdem wir einen solchen Atomismus, oder sagen wir statt dessen eine solche Discretion, welche weder eine Theilbarkeit und Unterscheidbarkeit nach Unten, noch ein Band nach Oben ausschließt, allwärts sehen, wohin wir das Auge wenden, ihm nicht ein durchgreifendes und noch weiter durchzuführendes Princip unterliege, als wohin das Auge reicht.

Jedenfalls wenn von Atomismus, Atomistik die Rede ist, wenn gar ein Gegenstand des Streites daraus gemacht werden soll, ist erst sorgsam nachzusehen, was für eine Art es ist, um die sich's handelt, ob eine jener schlechthin unstatthaften, weil in der Realität nirgends vorzufindenden Arten des Atomismus, oder die in der Wirklichkeit wirklich vorkommende Art, von der sich nicht fragen kann, ob sie besteht, sondern nur, wie weit sie besteht. Man hat sich zu fragen, bevor man streitet, ob man nicht jene verschiedenen Arten oder Auffassungen untriftig verwechselt, vermischt, oder, weil sie häufig, vielleicht gewöhnlich vermischt sich darbieten, die Schuld theilt und mehrt, statt sie zu bessern, indem man mit dem Verwerflichen darin das Unverwerfliche verwirft. Ich meine aber, es ist wirklich so.

Die Alten hatten eine Atomistik, wo den Atomen absolute Untheilbarkeit zugeschrieben ward, wo keine einheitliche Auffassung der Welt zu Stande kommen konnte, wo namentlich von einer Verknüpfung der Materie und ihrer Verhältnisse durch Geist nicht

die Rede war, vielmehr das zufällige Zusammentreffen der Atome den Geist selbst machen oder entbehrlich machen sollte, wo an eine mögliche Aufhebbarkeit des Atombegriffs im weiter rückliegende Begriffe nicht gedacht ward. Man ist nun um so leichter geneigt, dieselbe Vorstellung von der Atomistik heute noch zu haben, je mehr man vom Studium der Alten aus zu deren Kenntniß gelangt ist. Doch paßt sie nicht mehr auf die heutige Atomistik. Sie paßt nur auf das Schreckbild, was viele Philosophen in Erinnerung an jene alte Atomistik, im Glauben, ihr Name bedeute noch die alte Sache, so gern von ihr entwerfen, nicht aber auf das, was als Atomistik in der Physik und Chemie heutzutage gilt und wirkt, und was wohl noch einen haltbaren Gesichtspunkt von der alten Atomistik festhält, — sollte denn diese aber gar nichts Haltbares gehabt haben? sie zählt doch auch in der Geschichte der Philosophie, — nicht aber die ganze Construction, die ganze Tendenz, den ganzen Sinn derselben, worin Niemand die Unhaltbarkeit verkennen wird. Die heutige Atomistik ist überhaupt viel zurückhaltender und viel bescheidener als jene alte, sie leugnet keine Theilbarkeit der Materie in's Unbestimmte, steht keiner höhern allgemeinen Verknüpfung im Wege, will keinen Geist machen, ersetzen, leugnen; wo findet man etwas der Art in der Atomistik Cauchy's, Poisson's, W. Weber's u. s. w. u. s. w.; sie setzt bloß im Sinne der letztgestellten Fassung der Atomistik dieselbe Discretion, die wir factisch zwischen den Weltkörpern im Großen sehen, in die Weltkörper hinein in's Kleine fort, unbestimmbar, wie sie sich in letzter Instanz gestaltet; denn das kann Physik und Chemie nicht entscheiden; hier appellirt sie an die Philosophie; nur dieß kann sie entscheiden, darauf aber muß sie auch bestehen, daß die Discretion sich weiter fortsetzt, als Auge und Mikroskop erkennen läßt.

Vielleicht ist für eine so eingeschränkte Ansicht, welche die wesentlichsten Gesichtspunkte der alten Atomistik, die ein historisches Recht an ihren Namen hat, fallen läßt, und nicht mehr behauptet, als sich nach den Principien einer klaren, folgerechten und vorsichtigen Erfahrungswissenschaft erschließen und be-

haupten läßt, zum metaphysisch Letzten aber gar nicht reicht und geht, der Name Atomistik selbst nicht mehr recht passend. Bedeutet doch schon der Name Atom ein Untheilbares, und die heutige Atomistik spricht ausdrücklich von zusammengesetzten Atomen, und widerspricht damit dem eignen Namen. Es mag seyn; nur würde man natürlich Unrecht haben, wenn man Vorwürfe, die vielleicht den Namen treffen können, gegen die Sache wenden wollte. Vielleicht ist die Atomistik in solch eingeschränktem Sinne, wie sie vom Physiker gefaßt wird, gar kein Object philosophischen Streites. Ich meine es selbst, und meine nur auch, daß man sie dann nicht philosophisch bestreiten soll. Vielleicht aber kann man auch wirklich mehr als einen neueren wie älteren Atomistiker aufweisen, welcher über das Feste, Sichere und zu Gestattende der eingeschränkten Ansicht hinaus sich in die Schuld der ältesten Atomistik, die Voreiligkeiten eines zu raschen Schlusses, die Unklarheiten, in denen sich zu bewegen wir vielmehr von der neueren Philosophie als Physik gelernt haben, verloren hat. Ich gebe es unbedenklich zu; man würde aber um so mehr Unrecht haben, den schuldlosen, festen, sichern und klaren Theil der Atomistik darunter leiden zu lassen, als ich mehr als einen neueren Atomistiker aufweisen kann, — und gerade solche sind es, denen wir die wesentlichsten Leistungen in der Atomistik verdanken, — der sich in den Gränzen einer statthaften Ansicht hält. Und unstreitig kann in einer Fortführung der Weltgliederung abwärts, die wir aufwärts anerkennen müssen, an sich weder etwas begrifflich Unklares, in sich Widersprechendes, Erfahrungsschlüssen Unzugängliches, noch mit irgend welchen höhern, ideellen und praktischen Interessen Unverträgliches liegen (was ungefähr die Vorwürfe sind, gegen welche sich die Atomistik zu vertheidigen hat), falls jene Fortführung nur so geschieht, daß das Band durch Gesetz, Kraft, Geist, was nach Oben besteht, auch nach Unten gewahrt, und für tiefere Speculationen über das Verhältniß dieser Momente zu einander und zur Materie noch Raum bleibt. Dieß aber ist der Charakter der heutigen physikalischen Atomistik, oder sage ich lieber: der haltbaren und

klaren Seite der heutigen physikalischen Atomistik. Denn ich leugne nicht und habe es schon anerkannt, und will es gleich mit noch größerem Nachdruck hervorheben, daß man, namentlich in Rücksicht auf so manche Auffassungen und Darstellungen derselben, auch eine unhaltbare und unklare Seite an ihr finden und hiergegen einen gerechtfertigten Angriff richten kann. Also will ich auch Fichte'n in weiter nichts widersprechen, als daß mit seinen Widersprüchen gegen diese Seite der Atomistik, der Atomistik überhaupt widersprochen sey.

In der That, es ist mit der Atomistik wie mit vielen Wissensdingen; sie haben eine Seite des Sichern, Festen, Klaren, und eine Seite des Unsichern, Schwankenden, Unklaren; und man muß sich sehr hüten, beides zusammenzuwerfen und mit dem Einen das Andere zu verwerfen. Die Zelle als elementares Glied des Organismus ist etwas Sicheres, Klares; in den Fragen über Bedeutung, Ursprung, letzte Constitution der Zellen ist viel Unsicheres und Unklares; man muß die sichere Zelle nicht um des Unsichern in der Zellentheorie willen verwerfen. Das Atom als elementares Glied der Welt ist etwas Sicheres, Klares, in den Fragen über Bedeutung, Ursprung, letzte Constitution des Atoms ist viel Unsicheres und Unklares. Man muß das sichere Atom nicht um des Unsichern in der Atomtheorie willen verwerfen. Man muß nicht, wie ich mich in meiner Schrift ausdrücke, das Kind mit dem Bade ausschütten, auch dadurch sich nicht sofort dazu berechtigt halten, daß man dieß Kind nicht selbst gezeugt hat. Auf der Seite des Sichern, Festen, Klaren an den Dingen fällt im Allgemeinen das Erfahrungsmäßige und nach Regeln, die sich in der Erfahrung bewähren, Erschließbare, unter Form des Erfahrungsmäßigen Vorstellbare, auf die Seite des Unsichern, Schwankenden, Unklaren, die Gedanken, die man sich über Grund und Wesen dieses Erfahrungsmäßigen macht, überhaupt das Tieffstliegende, Letzte an den Dingen. So hat nun auch die Atomistik einen positiven, sichern, festen, klaren Grundbestand und Kern, über den alle Atomistiker einig sind, der sich nicht etwa bloß auf jenen vagen, wenn schon nicht zu verachtenden Grund stützt, daß eine Gliederung, die nach Oben zu finden ist,

auch nach Unten fortgesetzt gedacht werden kann, der vielmehr, ohne unmittelbar erfahrungsmäßig zu seyn, was unzähliges physikalisch Gewisse und Klare nicht ist, doch nach Erfahrungsregeln erschließbar und in Form des Erfahrungsmäßigen noch vorstellbar ist, den die Physik nicht aufgeben kann, ohne mit den Principien alles Erfahrungsschlusses und aller Vorstellungsklarheit sich selbst aufzugeben. Aber dieß ist doch noch nicht der letzte philosophische Grund und Kern der Sache, und indem der Physiker auf diesen einzugehen versucht, fällt er freilich den ganzen Schwierigkeiten anheim, die alle Versuche, auf ein Letztes hinter der Erfahrung zurückzugehen, bisher gehabt haben, erwächst hieraus der unsichere, unklare, schwankende Theil der Atomistik, über den alle Atomistiker uneins sind; und es ist kein Wunder, wenn der Atomistiker die Philosophen hierin eben so wenig befriedigt, als er auch andere Atomistiker nicht befriedigt und als die Philosophen einander wechselseitig nicht befriedigen, wenn sie auf dieselben Verhältnisse eingehen. Nun sollten wir froh seyn, wenn wir in dieser allgemeinen Schwankung über das, was am weitesten hinter der Erfahrung liegt, etwas Sicheres und Klares im Gebiete dessen retten können, was der Erfahrung am nächsten liegt, und es vielmehr als Anhalt, jener Schwankung Herr zu werden, benutzen, als seine Sicherheit und Klarheit um jener Unsicherheit und Unklarheit willen verwerfen. Wer wirft das Geld weg, weil er nicht weiß, aus welchem Schachte es gegraben, wo und wie es geprägt worden, was die Grundnatur des Goldes oder Silbers sey; das Geld ist da, man kann damit bezahlen; so sind Atome da, man kann damit bezahlen; doch wo sie hergekommen, wo und wie sie geprägt worden, was die Grundnatur der Atome, worein sie in letzter Instanz zu analysiren, darüber kann man streiten. Ich sage, die Atome sind da; freilich man sieht sie nicht, aber man sieht auch die Poren in der Eierschale, die Schwingungen der Luft bei'm Schall, die Schwingungen des Aethers bei'm Licht nicht, und kann doch sagen, sie sind da; so wahr aber all dieß da ist, so wahr sind die Atome da; es ist derselbe Weg des Schlusses, der zu jenem und zu diesem

führt, und indem man das Eine leugnet, leugnet man das Andere.

Die mühevollsten Arbeiten namentlich der neuern Zeit haben uns über die Structur und Functionen des Nervensystems in höchst wichtigen Beziehungen aufgeklärt. Das Gehirn, die Nerven erscheinen dem rohen Blick als eine so gleichförmige Masse, wie dem Dynamiker alle Körper erscheinen, das Mikroskop hat diese gleichförmige Masse in feinste Fasern und Zellen (Ganglienkugeln) aufgelöst; die Unterbindungs- und Durchschneidungsversuche der Physiologen haben gelehrt, daß sich auf den Nervenbahnen etwas in Form der Bewegung fortpflanzen muß; die schätzbaren Untersuchungen Dubois Reymond's haben gelehrt, haben es mindestens zu höchster Wahrscheinlichkeit erhoben, daß das physisch Thätige im Nervensystem Electricität sey. Alles dieß beruht auf positiven Thatsachen, ist theils direct gesehen, theils auf bindende Weise aus Gesehenem erschlossen. Wir müssen uns freuen, daß wir das gewonnen haben. Aber die letzten Zusammenhänge der Nervenfasern sind erst höchst unvollständig bekannt, die Weisen, wie die geistigen Functionen mit den physischen des Nervensystems zusammenhängen, liegen noch in Streit und Unklarheit, das Wesen der Elektricität, der wägbaren Materie selbst, woraus das Nervensystem besteht, ist vieldeutig und streitig. Bleibt es deßhalb weniger wahr, daß das Gehirn, die Nerven zunächst in Fasern aufzulösen sind, daß sich etwas in ihnen fortpflanzt, was die Form der Bewegung hat, daß das darin Thätige unter denselben Begriff fällt, als das Thätige im Blitze, der Elektrisirmaschine, der galvanischen Säule, dem Zitterrochen; wird durch all jenes Unsichere eine Unsicherheit auf dieß Sichere geworfen?

Wie nun hier im Gebiete der Physiologie etwas Gewisses zunächst hinter der Erfahrung, durch Combination von vielen feinen Beobachtungen und Schlüssen findbar, und etwas weiter Rückliegendes, Unsicheres vorhanden ist, so im Gebiete der Physik. Was die Physik mit Sicherheit durch Combination vieler feiner Beobachtungen und durch darauf gegründete Schlüsse finden kann, ist dieß, daß die Körper nicht die Continua sind, die sie

dem Auge scheinen, daß sie aufzulösen sind in discrete Gruppen von Theilchen und diese größern Gruppen in kleinere discrete Theilchen, die eben so in Kraftbeziehungen zu einander stehen, wie die discreten Weltkörper im Himmelsraume und nur aus analogen Gründen eine continuirliche Masse zu bilden scheinen, als die Sterne im Sternennebel. Das nenne ich das Schuldlose, Feste, Sichere und Klare der physikalischen Atomistik. Aber wie groß, wie klein, wie gestaltet, als was überhaupt zu fassen endlich die letzten oder Grundatome sind, wie die Begriffe Materie, Kraft, Undurchdringlichkeit sich in Bezug dazu stellen, ob nicht alle Materie, also auch die der Atome endlich selbst in Kräfte auflösbar sey, das bleiben noch Gegenstände der Erörterung und des philosophischen Streites; und hierüber herrschen unter den Physikern keine zulänglichern, einstimmigern und klarern Vorstellungen als unter den Philosophen.

Wenn aber durch alle diese Unsicherheit das Daseyn großer discreter Massen im Weltraume nicht ungültig gemacht werden kann, wie kann das Daseyn kleinerer ungültig gemacht werden? Macht denn die absolute Größe einen Unterschied?

Alle bisherigen philosophischeu Einwürfe gegen die Atomistik, die von Fichte nicht ausgenommen, richten sich aber in der That nur gegen jenen schwankenden, unsichern, nnklaren Theil der Atomistik; die Gründe, auf welche sich jener feste klare Theil derselben stützt, werden gar nicht davon berührt, sind von den Philosophen zum Theil nicht einmal gekannt, zum Theil nicht gewürdigt oder mit oberflächlichem Abweis bei Seite geschoben, ihr Zusammenhang niemals von ihnen erfaßt, und somit die Macht dieses Zusammenhanges niemals gespürt. Und was die Philosophen an die Stelle der Atomistik setzen möchten, ist sogar im Ganzen wo möglich noch unklarer, unsicherer, schwankender, als jener unklare, unsichere Theil der Atomistik; wie sollte der Physiker den sichern klaren Theil derselben dafür opfern, um jener philosophischen Schwankung völlig anheim zu fallen.

Man sey doch offen! Würde wohl irgend eine aprioristische Philosophie, namentlich mit dynamischen Principien, je darauf

haben kommen können, daß das Gehirn, die Unterlage des einheitlichen Geistes, in ein Gewirr, oder sage ich lieber, in einen wundervollen Bau von einzelnen Fasern und Zellen atomistisch disponirt ist, daß dem homogenen Lichte Undulationen so gut als dem homogenen Schalle unterliegen, gleich viel, wie man das letzte Wesen des Undulirenden fassen will? Es ist vielmehr gewiß, daß sie noch heute letzteres nur mit Widerstreben, ja wohl manche Philosophie, die sich gar nicht um Erfahrungswissenschaft kümmert, und um die sich dann natürlich auch die Erfahrungswissenschaft wieder nicht kümmert, gar nicht zugesteht. Ja würde die Philosophie mit der dynamischen Ansicht von der Raumerfüllung auch nur die Discretion der Weltkörper a priori haben finden können? Nimmt sie dieselbe nicht rein aus der Erfahrung? Man sieht also doch, daß für die Erfahrungswissenschaft Manches zu finden bleibt, was die Philosophie a priori nicht finden, worüber sie nicht entscheiden kann. Wohlan, die Frage, wie weit die atomistische Weltgliederung sich von Oben nach Unten fortsetzt, ob im Sichtbaren verharrt, ob in's Unsichtliche reicht, gehört auch zu diesen Fragen. Eben so gut könnte der Philosoph a priori beweisen wollen, daß die Sternennebel nicht weiter abwärts in discrete Weltkörper, als daß die Weltkörper nicht weiter abwärts in discrete Atome aufzulösen sind; daß es schon bei der Discretion der ersten sein Bewenden hat. Nun aber die Erfahrungswissenschaft in dieser Beziehung entschieden hat, was zu entscheiden weder Aufgabe noch Möglichkeit für die Philosophie ist, könnte oder sollte sich die Philosophie dessen so gut bemächtigen, als sie sich, wenn auch nothgedrungen, der atomistischen Disposition des Gehirns in Fasern und Zellen, der Undulationen des Lichts bemächtigen muß, da sie solche nicht leugnen kann, ohne sich außer Beachtung zu stellen.

Nicht ohne Grund nehme ich in dieser Abhandlung wie in meiner Schrift so oft Bezug auf die Weltgliederung im Großen und die Undulationen des Lichts im Kleinen. Denn diese beiden Beispiele scheinen mir beinahe für sich allein schon eine hinreichende und schlagende Entgegnung auf alle Einwürfe der Philo-

sophen gegen die Atomistik zu enthalten. Sie sind gleichsam zwei Hände, mit denen es genügt, den Proteus dieser Einwürfe nur immer von Neuem fest anzufassen, um sie von Neuem zu nöthigen, ihre Unbestimmtheit aufzugeben, eine feste Gestalt anzunehmen, und dann von Neuem zu zerfließen; zwei feste Klippen, zwischen denen das auf flüssigem Fundamente schwankende Schiff der dynamischen Argumente nicht hindurchfahren kann, ohne wenigstens an einer derselben zu scheitern. In der That glaube ich behaupten zu dürfen, daß sich überhaupt kein Einwurf gegen eine unsichtbare Discretion und Gliederung der Materie erheben läßt, der nicht daran scheiterte, daß er eben so und in demselben Sinne schon gegen die sichtbare Discretion der Weltkörper oder gegen die unsichtbare Kräuselung des Lichtes oder beide zugleich erhoben werden müßte und doch nicht erhoben werden kann. Muß aber deren Existenz doch einmal zugegeben werden, so ist mit der ganzen Atomistik eigentlich überhaupt nichts mehr zu verlieren, sondern nur noch Alles zu gewinnen, da dieselben Beispiele dann Belege, Stützen, Klammern statt Widerspüche einer allgemeinen und allgemein durchführbaren Weltansicht werden.

Es können aber diese Beispiele noch etwas mehr als blos negative Abweise und annehmliche Analogien bieten. Durch die Atomistik tritt die Chemie, Krystallkunde u. s. w., die Lehre von dem Kleinsten überhaupt, mit der Astronomie, der Lehre von dem Größten, unter die Herrschaft derselben allgemeinen Principien von Gleichgewicht und Bewegung, mittelst deren die Naturwissenschaft überall Klarheit und Erfolg erzielt, und wird diese hiemit erst zum consequenten in sich zusammenhängenden System. Ohne die Atomistik zerfällt dieser Zusammenhang; und mag ihn der Philosoph durch dialektische oder andere Begriffe in seiner Weise wieder zu knüpfen versuchen, so ist dieser begriffliche Zusammenhang eben kein naturwissenschaftlicher, sofern man dadurch, daß man verschiedene Gebiete begrifflich verknüpft, noch nicht den Weg durch Vorstellung und Schluß aus einem in das andere findet. Die Atomistik hat ihre Hauptstärke überhaupt nicht in einem einzelnen Stein des Gewölbes der Naturwissenschaft, son-

dern in dem wesentlichen Beitrag, den sie zum Zusammenschlusse aller liefert; so wird die Stärke des ganzen Gewölbes ihre eigene Stärke. Oft meint man, sie habe nichts weiter für sich aufzuweisen, als die palpabeln Vorstellungen, die sie den chemischen Proportionen, den Krystallisationserscheinungen, den Cohäsions- den Ausdehnungsverhältnissen u. s. w. unterlegt. Aber so schätzbar die Vorstellungsklarheit ist, die sie für jedes dieser Erscheinungsgebiete im Besondern mitführt; die Stäbe dieses Bündels wären einzeln leicht zu zerbrechen; von ganz anderm Gewicht aber ist der Vorstellungs zusammenhang, den sie zwischen allen vermittelt, und in den sie dieselben mit den übrigen Erscheinungsgebieten von Erd' und Himmel treten läßt, an sich, und mehr noch deßhalb, weil dieser Vorstellungszusammenhang einen Principienzusammenhang der Betrachtung, der Ableidung, des Schlusses begründet. Auf nichts besser, als auf die Naturwissenschaft paßt das Sprüchwort: divide et impera; dadurch, daß sie die Materie der Welt theilt, beherrscht sie die Welt; dadurch, daß sie die Materie tiefer und immer tiefer theilt, erstreckt sie ihre Herrschaft in immer größere Tiefe. Sowie man die Materie verbindet, zerfällt die Wissenschaft von der Materie.

Eine noch weit speciellere und directere Beziehung als zwischen Astronomie und Atomistik besteht aber zwischen Undulationstheorie und Atomistik, so daß, wenn schon nicht die Annehmbarkeit beider nach allgemeinen Beziehungen, doch die vollständige Durchführbarkeit beider solidarisch zusammenhängt. Ohne Atome giebt die Undulationstheorie keine Farben im Prisma, keine Polarisation. Die gründlichsten mathematischen Untersuchungen und Discussionen haben herausgestellt, daß diese Theorie mit der Ansicht von der Continuität des Lichtsubstrats (Aethers) nichts über diese Phänomene vermag; wogegen sie unter Zugrundelegung der atomistischen Ansicht Folgerungen dieser Theorie werden. (Vergl. das Nähere in meiner Schrift.) Nun merke man wohl: die Undulationstheorie erklärt oder verknüpft doch alle noch so mannichfaltigen und verwickelten Erscheinungen der Zurückwerfung, einfachen

und doppelten Brechung, auf Grund der dynamischen Vorstellungsweise ganz eben so gut, als auf Grund der atomistischen; nur eben über jene feinern Bestimmungen, die ein neues Reich mannichfaltiger und verwickelter Erscheinungen bedingen, vermag sie mit der ersten nichts. Was heißt das? nichts andres als: die Undulationstheorie ist an sich auf rechtem Wege, aber mit der dynamischen Ansicht bleibt man auf der Hälfte dieses Weges stecken, mit der atomistischen geht man ihn zu Ende. Und so erklärt, verknüpft die dynamische Ansicht überhaupt die Erscheinungen nur bis zu solchen Gränzen, wo die feine Gliederung der Materie noch nicht von Einfluß wird; darüber hinaus zeigt sich die Nothwenkeit der Atomistik.

Zu den Beispielen aus dem Gebiete des Unwägbaren, welche die Undulationslehre in dieser Hinsicht liefert, fügt meine Schrift mehrfache Beispiele aus dem Gebiete des Wägbaren. Die dynamische Ansicht genügt dabei überall dem Groben und nur dem Groben, die atomistische zugleich dem Groben und dem Feinen und dem Zusammenhang des Groben mit dem Feinsten. Die dynamische Ansicht leistet viel, aber läßt noch viel zu wünschen übrig; die Atomistik erfüllt diese Wünsche. Mit einem Fausthandschuh läßt sich freilich Manches auch greifen und machen, was sich mit den freien gegliederten Fingern greifen und machen läßt, aber nicht Alles. Dieß ist das Verhältniß der Sache. Wenn man nun findet, daß es mit dem Handschuh nicht weiter geht, legt man ihn ab; dieß wird auch das Schicksal der dynamischen Ansicht seyn, und ist es schon im Bereiche der Naturwissenschaft. Immer hofft die dynamische Ansicht auf Substitutionen, die sich in ihrem Sinne für die Leistungen der Atomistik noch finden werden. Eine Ansicht, die sich Leistungen gegenüber auf Hoffnungen beruft, ist hoffnungslos.

Somit ist es eben so die vollständigste Verknüpfung wie feinste Ausarbeitung der naturwissenschaftlichen Disciplinen, wodurch die Atomistik gefordert wird. Und beides hängt zusammen. Denn weil die Natur wirklich etwas höchst fein Ausgearbeitetes

ist, und viele Erscheinungen von dieser feinen Ausarbeitung abhängen, so muß die Naturwissenschaft auch diese feine Ausarbeitung in ihre Gesichtspuncte und Rechnungen aufnehmen, um die Lehre von diesen Erscheinungen in ihren Zusammenhang einzubegreifen.

Daher ist auch das Bedürfniß der Atomistik erst mit dem Fortschritte der Naturwissenschaften fühlbar geworden und fortgehend damit gewachsen. Mit dem Einzelnen und Groben fängt man überall an, mit der vollständigsten Verknüpfung und Ausarbeitung schließt man. Wie die Atomistik aus dem Fortschritte der Naturwissenschaften in dieser Richtung hervorgegangen ist, ist umgekehrt deren fernerer Fortschritt an den der Atomistik gebunden. Die Atomistik rückgängig machen wollen, heißt die Naturwissenschaft rückgängig machen wollen. Es wird gelingen, wenn die Flüsse rückwärts laufen werden. Die Philosophie sollte sich wohl hüten, in die Speichen eines Rades zu greifen, das unaufhaltsam rollt. Jetzt rollt es noch langsam, es wird rascher rollen. Besser wäre es ihr, wenn sie den Wagen der Naturwissenschaft, der auf diesem Rade vorwärts eilt, doch einmal weder aufhalten, noch lenken, noch ihm auf eignen Füßen folgen kann, sich hinten auf denselben aufzusetzen. Zwar hält sie solch A posteriori ihrer nicht würdig; doch, sehen wir ernsthaft zu, so war alles ihr A priori in der Naturbetrachtung von jeher nur ein Rückwärtsblicken auf den von jenem Wagen durchlaufenen Weg; was vorwärts liegt, das sieht sie nicht, über das kaum Durchlaufene sieht sie hinweg, und die ganze durchlaufene Weite ververschwimmt ihr in das Allgemeine; aber weil sie das langsam Durchlaufene doch mit Einem Blicke rasch übersieht, meint sie dem Wagen voranzueilen, und weil sie in entgegengesetzter Richtung blickt, als der Wagen geht, meint sie, er gehe irre, und möchte ihn immer umlenken. Ich sage nicht, daß das überhaupt die Stellung der Philosophie zur Naturwissenschaft seyn soll, aber daß es die Stellung der heutigen Philosophie dazu ist.

Auch den Gränzfällen, die in der Naturbetrachtung vorkommen, genügt die atomistische besser als die dynamische An-

sicht. Wenn ein Draht oder Faden durch fortgehenden Zug sich immer mehr dehnt und endlich reißt, so ist dieß für die atomistische Ansicht nur der Fall, wo ein von Anfange an vorhandener Abstand der Atome durch fortgehende Zunahme sich so weit vergrößert, daß er, an einer Stelle zuerst, sichtbar wird, was mit einem Unmerklichwerden der von der Distanz der Atome abhängigen Anziehungskräfte zusammentrifft, die nur auf unsichtbar kleine Abstände merklich sind. Wäre der Draht ganz gleichförmig und würde gleichförmig gezogen, so würde er bei einem gewissen Punkte des Zuges gar in seine Atome zerfallen, was nichts Absurdes hat. Die dynamische Ansicht, welche den Draht von Anfange an als continuirlich und die Wirkung des Zuges nur als auf die Dichtigkeit gehend betrachtet, könnte auch durch einen unendlich verstärkten Zug nur eine unendliche Dichtigkeitsverminderung erwarten, und mit Eintritt der Discontinuität des Drahtes löst sich ihre eigene Continuität, wird sie genöthigt, zu einer atomistischen Vorstellungsweise überzuspringen. Denn die Discontinuität, die sonst überall von ihr geleugnet wird, tritt nun doch plötzlich bei einem gewissen Punkte des Zuges und an einem gewissen Punkte des Körpers ein. Die atomistische Ansicht, nach der sich ein unsichtbar schon vorhandener Riß nur bis zum Sichtbaren erweitert, ist hier offenbar die fließendere und kann aus sich folgern, was der dynamischen widerspricht. Denn ein unsichtbar kleiner Riß muß sich durch fortgehende Vergrößerung endlich zum sichtbaren erweitern, ein nicht vorhandener kann sich überhaupt nicht erweitern. Der Riß der Körper ist für die atomistische Ansicht gleichsam nur das sichtbare Zeichen und Wunder, womit sie die Wahrheit dessen, was sie unsichtbar in sich trägt, auch dem sinnlichen Auge beweist, das Mikroskop, durch welches ihr unsichtbar Kleines, plötzlich an einer Stelle zum Riesen vergrößert, vor uns steht; für die dynamische ist er ein Abgrund, in den sie stürzt. Ein ganz gleichförmiger und gleichförmig gedehnter Körper müßte nach ihr, wenn sie doch das Reißen überhaupt nicht wegleugnen kann, an allen Punkten zugleich reißen, was in der That absurd ist. Wenn sie also auch jenen Abgrund über-

springen könnte, würde sie doch an dieser neuen Folgerung scheitern.

Und wie kommt's, daß man einen Körper nicht bloß zerreißen, auch zerdrücken kann? Nach der dynamischen Ansicht sollte man hier nur fortgehende Verdichtung, wie dort Verdünnung erwarten. Nach der atomistischen erklärt sich leicht, wie das von der Anordnung der Theilchen abhängige Gefüge durch den Druck zerstört werden, die Dichtigkeit selber nach der Richtung des Drukkes wachsen, nach der darauf senkrechten bis zum Verschwinden abnehmen kann. Nach der dynamischen Ansicht aber giebt es keine Anordnung der Theilchen; keine verschiedene Dichtigkeit nach verschiedenen Richtungen in einem Körper.

Zwar kann es auch der dynamischen Ansicht nicht an Ausdrücken fehlen, das Reißen, wie das Zerdrücken der Körper zu decken, an Ausdrücken, die mit andern Ausdrücken in Beziehung treten. Aber es ist gewiß, daß durch alle diese Ausdrücke die Continuität der Vorstellung und Gesetzlichkeit, welche festzuhalten nicht nur das Bedürfniß einer natürlichen Anschauungsweise der Dinge, sondern auch die principielle Forderung der exacten Naturwissenschaft ist, nicht hergestellt wird, daß wir nur einen Zusammenhang von Worten, keinen sächlichen Zusammenhang damit erhalten.

Meint man denn überhaupt, daß der Physiker, der sich sonst so gern an den Augenschein hält, auf einmal in der Atomistik etwas wider allen Augenschein annehmen würde, wenn nicht bindende Gründe ihn dazu nöthigten. Er tauscht hier gewissermaßen die Rolle mit dem Philosophen; dieser beruft sich auf den Augenschein, den schon das Mikroskop in vielen Fällen Lügen straft; der Physiker beruft sich auf die Methode und den Schluß, und hierin ist er vielmehr der Philosoph. Zwar der Philosoph hat auch tiefere Gründe gegen die Atomistik, die sogar alles Augenscheines spotten, aber warum dann doch noch den Augenschein gegen den Physiker geltend machen, wenn dieser das nicht Augenscheinliche daraus erschließt. Sollte der Physiker auch nur als Physiker überall beim Augenschein unmittelbar stehen bleiben, so

ginge heute noch die Sonne um die Erde. Das Gegentheil vom Augenscheine wird vielmehr hier von ihm aus Augenscheinlichem erschlossen; die einfachstmögliche Verknüpfung des gesammten Augenscheines fodert hier das Hinausgehen über den unmittelbaren Augenschein. Nicht anders mit der Atomistik. Freilich, im Hinausgehen über den Augenschein können wir auch vorschnell zu weit oder in falscher Richtung gehen, und dadurch in's Dunkle oder Irre gerathen, also Vorsicht! Aber hinausgehen müssen wir jedenfalls darüber, sonst bleiben wir bei der rohen Auffassung des Wilden stehen; und mit dieser waffnet sich der Philosoph.

So scheide ich nun vor Allem sorgfältig in meiner Schrift den sichern und klaren von dem unsichern und unklaren Theile der Atomistik. Ich stelle in einem ersten Theile, der physikalischen Atomenlehre die Gründe eingehend zusammen, welche den Physiker wirklich nöthigen, das scheinbare Continuum in kleinere discrete Theile aufzulösen; *) und stelle in einem besondern Capitel die Sätze der Atomistik zusammen, welche mit Bezug auf diese Gründe als sicher gestellt angesehen werden können. Ich erkläre dabei ausdrücklich, weil dieß in der That der Stand der Sache ist, daß der Physiker bis jetzt noch keinesfalls im Stande ist, über die Constitution der letzten Atome etwas Sicheres auszusagen; ich erkenne an, daß die Frage über die Grundbeziehung von Materie und Kraft, die Begriffsstellung von Raumerfüllung und Undurchdringlichkeit dabei noch unerledigt bleibt; und behaupte nur zugleich, daß diese Frage in Betreff der kleinen discreten Massen zwar so gut erhoben werden kann, als in Betreff der großen, den Bestand oder Nichtbestand derselben aber eben so wenig berührt.

Nun aber bestreite ich der Philosophie weder das Recht, noch das Bedürfniß, sich über das Bereich der reinen Erfahrungswissenschaft hinaus mit solchen Fragen zu beschäftigen, und gestehe zu, daß wir mit der Atomistik der Anforderung, sich damit

*) Auszugsweise sind auch einige dieser Gründe in meinem Centralbl. f. Naturwiss. u. Anthropol. 1854. Nr. 26 mitgetheilt.

zu beschäftigen, schon einen Schritt näher gerückt sind. Und so gehe ich selbst in einem zweiten Theile, der philosophischen Atomenlehre (aus gewissem Gesichtspunkte auch in einem Capitel des ersten Theils), auf Fragen dieser Art ein, und suche zu zeigen, daß die physikalische Atomistik einer philosophischen Vertiefbarkeit und Abschließbarkeit nicht entbehrt. Dieser zweite philosophische Theil allein, welcher das erfahrungsmässig Erweisliche überschreitet, kann nun philosophischen Angriffen ausgesetzt seyn; man wird finden, daß die Einwürfe, die Fichte und andere Philosophen gegen die Atomistik erhoben haben, ihn nicht treffen; ich habe also nicht nöthig, mich dagegen zu vertheidigen, und es kann nicht in meinem Interesse liegen, mich zum Vertheidiger anderer Grundauffassungen der Atomistik, die ich nicht theile, aufzuwerfen. Das aber läßt sich behaupten; selbst wenn die Weise, wie ich die physikalische Atomistik philosophisch zu vertiefen und abzuschließen suche, nicht genügend befunden, vielleicht nicht einmal für philosophisch angesehen würde, so würde damit nur das Bedürfniß einer andern Vertiefung, eines andern Abschlusses entstehen; nicht aber die physikalische Atomistik nach ihren positiven sichern Sätzen ungültig werden.

Zwar leugne ich nicht, daß auch schon das, was ich für das physikalisch Sicherste der Atomistik halte, der Hauptsatz, daß das scheinbare Continuum der Krystalle, des Wassers, der Luft, des Aethers zunächst in Discretes zerfällt, mit den Grundansichten vieler Philosophen unverträglich seyn kann; das beweist aber nicht die Untriftigkeit jenes Hauptsatzes, sondern die Untriftigkeit dieser philosophischen Ansichten. So wahr jede Philosophie untriftig wäre, welche die Zerfällbarkeit der Welt in discrete Weltsysteme und Weltkörper trotz des Augenscheines leugnen wollte, so wahr wird jede untriftig seyn, welche die weitere Zerfällbarkeit der Weltkörper in discrete Atomengruppen und Atome leugnen will, trotz der Schlüsse, die sich auf die allgemeinste, weitgreifendste und tiefgehendste Combination des Augenscheinlichen gründen.

Ich gebe aber dabei Zweierlei zu: einmal, daß hier über-

haupt nur von relativer Sicherheit und Gewißheit die Rede seyn kann. Nichts weiter kann behauptet werden, als: was die Atomistik bietet, ist wahrscheinlicher, sicherer und klarer als Alles, was die dynamische Ansicht an ihre Stelle setzen kann; also müssen wir uns daran halten, so lange sich nicht das Verhältniß umgekehrt hat. Von der absoluten Gewißheit, welche die Philosophie so gern in Dingen jenseits der Erfahrung sich beilegt, und womit doch jede Philosophie der andern zum Spott geworden ist, weiß die Physik nichts; glaubt vielmehr um so sicherer zu gehen, je mehr sie sich eines Rückhalts von Unsicherheit in Allem, was die directe Erfahrung überschreitet, bewußt bleibt. Auch daß die Erde vielmehr um die Sonne geht, als umgekehrt, hat noch diesen Rückhalt von Unsicherheit; doch übersteigt die Wahrscheinlichkeit davon so sehr die entgegengesetzte, daß wir berechtigt sind sie der Sicherheit gleich zu achten, und weitere Betrachtungen darauf zu stützen. Und zweitens vergesse ich nicht, daß es zwar verhältnißmäßig wenige, aber doch auch noch manche Physiker giebt, welche die Ansicht, daß die Physik an die Atomistik gebunden sey, nicht theilen. Nun wohlan, meine Schrift tritt in dieser Beziehung nicht blos den Philosophen, sondern auch jenen Physikern entgegen, die sich, sey es mehr als billig von der herrschenden Philosophie in einer Frage haben bestimmen lassen, wo sie nichts bestimmen kann; oder alles philosophischen Geistes ermangelnd der Verknüpfung der Thatsachen, welche die Atomistik gewährt, weder bedürfen, noch sie zu würdigen wissen, oder in die Untersuchung der Gründe, welche zur Atomistik nöthigen, gar nicht eingegangen sind; und jede dieser Kategorieen zählt ihre Vertreter unter den Physikern. Man wird auch diesen Punkt in meiner Schrift eingehend erörtert finden.

Unstreitig handelt es sich bei der Atomenlehre nicht allein um die Frage, ob durch die atomistische Ansicht den Bedürfnissen des Physikers genügt werde, und sie einen Abschluß in sich finden kann, sondern auch ob sie auf befriedigende Weise in allgemeinere Ansichten eingehen oder sich mit solchen verknüpfen kann; ob durch eine Ansicht, welche die Atomistik in sich aufnimmt,

oder damit in Bezug setzt, höhern allgemeinen ideellen Interessen genügt werden kann, eine in sich einstimmige, erbauliche, gedeihliche Weltansicht damit zu Stande kommen kann. Ja der Philosoph wird, und es sey mit Recht, hierin den Kern der Frage suchen.

Ich gebe wieder Zweierlei zu: einmal, daß die Atomistik Leucipp's und Democrit's solchen Anforderungen nicht genügt. Aber was würde man sagen, wenn die dynamische Ansicht deshalb verworfen werden sollte, weil diese oder jene, weil namentlich die älteste Auffassung solchen Anforderungen nicht mehr genügt. Sey immerhin die Atomistik Leucipp's das Ei, aus dem die neuere Atomistik gekommen; aber das Ei zerbirst, der Vogel fliegt, man wälze nicht immer noch die alte Eierschaale, nachdem der Vogel längst in andern Regionen ist, und meine, wenn man die schon halb zertrümmerte vollends zertrümmert, man habe etwas gethan.

Ich gebe zweitens zu, daß die herrschenden philosophischen Systeme, indem sie die höchsten Interessen zu befriedigen suchen, die Atomistik nicht auf ihrem Wege finden. Aber welches der herrschenden philosophischen Systeme hat denn wirklich unsere höchsten Interessen befriedigt? Ja darin selbst liegt ein Theil ihrer Nichtbefriedigung, daß sie mit der Naturwissenschaft in so hartem Zwiespalt liegen, und dieser Zwiespalt hängt großen Theils an der Atomenfrage. Wäre denn nicht ein System willkommen, welches die allgemeinsten und höchsten Interessen vielmehr mit Einschluß der Interessen der Naturwissenschaft befriedigte? Dieß aber wird die Atome nicht verwerfen können, sondern brauchen. Die Naturwissenschaft ist so zu sagen der Leib, die Philosophie die Seele des Wissens. Wenn man den Leib mit Seelenspeise nähren will, — und das sind die flüchtigen Kategorien der Philosophen statt der festen Atome, — verkümmern Leib und Seele. Wer wird überhaupt je beweisen können, daß eine Zerfällung der Weltkörper in kleinere diskrete Massen unsern wichtigsten Interessen mehr widerstrebt, als die der Welt in große? Was sage ich, Zerfällung? Vielmehr wer wird je beweisen können,

daß ein System aus großen Gliedern an Werth verliert, wenn sich die großen Glieder weiter, mehr in's Feine gliedern? Sonst aber sagt die physikalische Atomistik nichts. Und selbst, wenn eine philosophische Vollendung der Atomistik noch mehr sagen und verlangen sollte, und der dynamische Begriff der raumerfüllenden Kraft damit endlich ganz fallen müßte, was hat denn dieser Begriff, oder vielmehr dieß Phantom aus zerfließlichen, in einander überschlagenden Begriffen zu unserem Heile, unserer Klarheit beigetragen, was gefestigt, was nicht vielmehr in sein Schwanken, seine Wirren mit hineingezogen? Man lese Schellings, Hegels, ihrer Schüler Darstellungen, und man mag sich die Antwort selber geben. Ich nehme Kant nicht aus, und die Dynamiker selber nehmen ihn nicht aus, wenn von Unklarheit und Untriftigkeit der dynamischen Grundbegriffe und Constructionen die Rede *) ist; ja Keiner von Kant bis Schelling, Hegel und den Neuesten nimmt den andern damit aus. Was aber soll es heißen, daß jeder für sich allein die Klarheit und Triftigkeit zu haben, allein auf der Höhe der Einsicht zu stehen meint. Sonst gilt als Klarheit und Triftigkeit in der Wissenschaft, daß auch Andere klar und triftig finden, was man sagt; man stürmt den Himmel nicht, indem man sich wechselseitig von der Höhe stürzt. Die Philosophen sind freilich leicht damit zur Hand, wenn Physiker keine Klarheit und Bündigkeit in den philosophischen Begründungen und Entwickelungen der dynamischen Ansicht finden können, sie wegen ihrer Blindheit und Verstocktheit gegen die höhere philosophische Klarheit und Einsicht anzuklagen; da aber die Philosophen in dieser Hinsicht dieselbe Blindheit und Verstocktheit gegen einander selbst beweisen, so kann hier keine Schuld der Physiker, sondern nur der Philosophen selbst zu suchen seyn.

Oder liegt etwa das Verdienst jenes Begriffes auf einem anderen als dem Wissensfelde, und wird da so bedeutungsvoll,

---

*) Vgl. u. a. die Ausstellungen gegen Kant von Schelling in dessen Ideen z. e. Philos. der Natur. S. 275. 341., von Hegel in s. Werken. VII. S., 68.

daß wir auch wohl etwas von Klarheit und Uebereinstimmung in seiner Fassungsweise dafür opfern können? Gewährt er eine schönere Weltanschauung? bedarf der Glaube an Gott, Unsterblichkeit und Freiheit seiner? Kurz was sind endlich die höheren allgemeineren Interessen des Denkens, Fühlens, Glaubens, die sich nur mit der dynamischen, nicht mit der atomistischen Ansicht befriedigen lassen?

Ich gehe auch auf diese Seite der Frage in meiner Schrift ein. Ich suche zu zeigen, daß, falls man nur die Atomistik als das faßt, was sie im besten Sinne ist, im besten, der zugleich der wahrste ist, nicht als eine Zersplitterung, sondern als eine Gliederung und zwar als Fortsetzung der Gliederung, die oben sichtbar ist, in's Unsichtbare nach unten, eine nicht nur klarere und klarer darstellbare, sondern auch schönere, erbaulichere, abgestuftere, individualisirtere, reicher und feiner entwickelte, lebendigere Weltanschauung unter Festhaltung doch gleicher Einheit gewonnen wird, als mit der dynamischen Ansicht, und daß mit dieser Weltanschauung jedem unserer höchsten, letzten und liebsten Interessen sein Recht werden kann; wenn schon die Atomistik, als direct nur auf den Bau der Körperwelt bezüglich, nicht sich anmaßen kann, die Harmonie des Alls aus sich begründen zu wollen, genug, daß sie in's Band derselben tritt und es vermitteln hilft. Aber warum kam diese Seite der Atomistik bisher so wenig zu Tage? weil eben die Philosophie, die sie zu Tage hätte bringen sollen, die ganze Atomistik in den Hintergrund geschoben und nur ein verzerrtes Bild derselben dafür vorgeschoben hat; innerhalb der Physik aber ist es nicht Zeit und Aufgabe der Atomistik, ihre Schönheit zu präsentiren und mit anderen Lehren zusammen Musik zu machen, sondern sich der Arbeit zu befleißigen.

Handelt es sich insbesondere um die Frage, wiefern die geistige Verknüpfung der Existenz sich mit einer atomistischen Weltansicht verträgt, so darf ich vielleicht etwas mit auf meine früheren Schriften *) verweisen, in denen zwar (so weit es nicht

*) *Büchlein* vom Leben nach dem Tode, Nanna, Zend-Avesta.

physikalische sind) die Atomistik nicht zur Sprache gebracht wird, weil sie nicht dahin gehört, die aber doch alle dieselbe atomistische Ansicht, die sich in meiner neuesten Schrift auslegt, im Rückhalt und im Hintergrunde gehabt haben. Ich sage, die Atomistik gehört nicht in Betrachtungen, wo es sich um den Aufblick von der körperlichen zur geistigen Welt handelt; denn sie thut sich nur bei gründlichster Vertiefung in die Körperwelt selbst auf; der Geist heftet sich überhaupt nirgends an Atome, sondern an Systeme; es giebt nur ein Verhältniß des Geistes zu körperlichen Systemen, nicht zu Atomen; aber eben deßhalb widersprechen ihm auch nicht Systeme, sondern er bedarf derselben; und die Atomistik sieht noch da Systeme, wo die dynamische Ansicht nur ein verwischtes Wesen hat. „Der Geist tritt auf, und fragt, was habe ich mit euch zu schaffen; und die Atome sagen: wir breiten unsere Einzelnheiten deiner Einheit unter, das Gesetz ist der Heerführer unserer Schaaren, du aber bist der König, in dessen Dienste er sie führt.“ So meine Schrift. Und so hat mich der Gedanke, daß die ganze Natur ein Atomensystem ist, auch nicht hindern können, dem Geiste so viel, ja vielleicht mehr Spielraum, Macht und Recht in und über der Welt zu geben, als irgend ein Dynamiker, und die Immanenz der ganzen körperlichen Welt selbst im Geiste oder des Geistes in der Welt, je nach dem man es fassen will (Zend-Avesta I. 422.), damit verträglich zu finden. Ja die Fortführung des Stufenbaues der Welt von Oben bis zu einem letzten Abschluß (durch einfache Atome), wo endlich gar kein Band an sich in der Materie selbst übrig bleibt, konnte es mir nur erleichtern, das ganze letzte Band dieses durchsichtigen Baues in den Geist zu legen. Die Helle, die durch alle Himmel zwischen die Weltkörper geht, durchdringt und lichtet die Weltkörper selbst bis in's Innerste, bis in die letzte Tiefe, und was für die äußere Erscheinung als eine unendliche Vielheit von discret Einzelnem sich gegenübersteht, die Zahllosigkeit der Körpermonaden, knüpft sich in Selbsterscheinung zur einen geistigen Monas; wie aber dem Allsystem jener Monaden sich besondere

Systeme unterordnen, so ordnen sich der geistigen Monas des Alls besondere geistige Wesenheiten, die besonderen Systeme knüpfend, unter, und wie kein einheitlich und individuell geknüpftes und thätiges System vergeht ohne ein eben so einheitlich und individuell geartetes System ewiger Folgen (man fasse sie nur in ihrer Totalität), so vergeht das zeitliche Leben keines geistigen Wesens, ohne in ein ewiges Leben überzugehen; denn die einheitliche Selbsterscheinung der Seele knüpft sich schon jetzt nicht an den Stillstand, das Bleiben, das Feste des Systems, sondern an den Wechsel, die Regung und die Auseinanderfolge der Regungen der Körpermonaden; der Geist ist nicht nur ihr Verknüpfendes, sondern auch Stoff und Form der Verknüpfung Wechselndes, eine Einheit durch die Succession wie durch den gleichzeitigen Bestand des Systems der Monaden, das ihm unterliegt, Erhaltendes. Doch es kann nicht meine Absicht seyn, ein ganzes Glaubensbekenntniß in extenso hier entwickeln zu wollen. Man kann es anderwärts in meinen Schriften finden. Genug, daß die Atomistik sich aller Gesichtspuncte, welche die Einheit, Höhe, Dauer, Entwicklung des Geistes betreffen, und auf welche zu halten uns ideelle und praktische Interessen gebieten, so gut zu bemächtigen weiß, als es irgendwie eine entgegenstehende Ansicht vermöchte.

Und giebt es weiter nichts, was der Ansicht einer atomistischen Unterlage des Geistes zu Statten kommt, als daß sie sich überhaupt fassen und erbaulich gestalten läßt?

Ich erinnerte oben an den atomistisch disponirten Bau des Gehirns. Wohlan, wenn ein atomistisch disponirtes Gehirn sich mit einem darin oder darüber waltenden Geist verträgt, warum weniger eine atomistisch disponirte Welt? Zwar die Fasern und Zellen des Gehirns kleben noch an einander; aber meint man, daß der Geist an diesem Aneinanderkleben klebt? Wird der wundervolle Bau des Gehirns selbst dadurch weniger wundervoll, minderer Leistungen für den Geist fähig werden, daß wir die Gliederung in Fasern und Zellen noch *tiefer* als zu Fasern und Zellen fortgesetzt uns denken, und

hiemit eine größere Aehnlichkeit seines Baues mit dem großen Weltbau selbst gewinnen. Werden nicht vielmehr dadurch die Leistungen des Gehirnbaues für den Geist und ein geistiger Herrscher des Weltbaues in Beziehung gebracht?

Drückt der Mensch das höchste Geistige dynamisch oder atomistisch aus, wenn er es objectiv in der materiellen Welt aus sich herausstellt? Ich meine doch, die Buchstaben sind vielmehr atomistisch als dynamisch disponirt. Sie können je nach ihrer verschiedenen Zusammenstellung das Verschiedenste und selbst Höchste im geistigen Gebiete bedeuten. Warum können nicht also auch die Atome Buchstaben seyn, welche je nach ihrer verschiedenen Zusammenstellung das Verschiedenste und selbst das Höchste im geistigen Gebiete bedeuten? Und wenn Buchstaben dieß schon durch ihre ruhende Zusammenstellung vermögen, wie viel mehr werden es die Atome durch die Zusammenstellung und den Wechsel ihrer Bewegungen vermögen? Die höheren Verhältnisse darin mögen das höhere Geistige tragen.

Wenn eine Symphonie ertönt, sehen wir doch nach, ob die Instrumente dazu in dynamischem Flusse oder atomistischer Sonderung gegen einander bestehen; ja setzt sich nicht in viele Instrumente der Atomismus noch sichtbar fort; da giebt es Saiten, Tasten. Wird etwa keine Weltharmonie mehr möglich seyn, wenn sich der Atomismus dann weiter auch noch in die Saiten, Tasten fortsetzt, und endlich die ganze Natur ein Instrument aus feinsten, freiesten Tasten ist? Nach dieser Vorstellungsweise wird die Musik, die den Tanz des Menschen begleitet, selbst nur ein Tanz aus freiesten Theilen. Nach der dynamischen Vorstellungsweise besteht sie in einem Hin- und Herzerren und Drücken der unwiederbringlich an einander haftenden Materie, vergleicht sich der Tanz der Körpertheile mit dem Tanze, den fest an einander geschlossene Baugefangene mit einander auszuführen vermögen.

Anstatt mit abstracten vieldeutigen Worten und Begriffen, weithergeholten Betrachtungen über die Möglichkeit abzusprechen,

eine atomistische Disposition des Körperlichen mit höherer geistiger Einigung und Bedeutung vereinbar zu finden, halte man sich doch vor allen Dingen an die nächstliegenden handgreiflichen Beispiele, wie sie hier vorgeführt worden sind, und bilde danach seinen Begriff der Möglichkeit, statt aus Begriffen eine Unmöglichkeit zu demonstriren, wo entgegenstehende Wirklichkeiten vorliegen. Freilich kann man auch die Atomistik in unpassende Beziehung zum Geistigen setzen; ich sage wieder: man halte sich an solche Beispiele, bilde danach seine Begriffe, und man wird der Gefahr entgehen.

Aber man kehrt die Sache um, man construirt die Welt von Oben aus Begriffen, und weil kein einzelnes Beispiel die Allgemeinheit der Begriffe deckt, die man zur Weltconstruction braucht, so kümmert man sich gar nicht mehr um solche Beispiele; statt daß der umfassendste Blick auf solche Beispiele, das tiefste Eingehen in dieselben die allgemeinsten Begriffe bestimmen sollte. Zu diesem tiefen Eingehen gehört nach körperlicher Seite die Atomistik.

Darin liegt der Kern der Sache. Wenn man einen weiten und empfänglichen Blick nach Oben richtete in das Atomsystem des Himmels, wenn man mit einer Wissenschaft, die exact zu schließen weiß, und mit der Forderung gleicher Klarheit, als man nach Oben hat, nach Unten ginge, Alles, was sich sehen läßt, zum Schlusse auf das benutzend, was nicht mehr zu sehen; wenn man um sich blickte, und allenthalben Organisation, Harmonie, Geist auf atomistischem Baue ruhend, solchen knüpfend fände; so könnte man auf solcher Unterlage zu allgemeinsten Begriffen des Seyns, des Geistes, der Materie, ihrer Knüpfung und letzten Spitze aufsteigend, zu keinen anderen Principien kommen, als in deren Consequenz der atomistische Bau der Welt auch wieder läge; nur daß ihn die Philosophie bis zu einer Gränze durchzubilden hätte, wohin weder Erfahrung noch Erfahrungswissenschaft reicht. Aber umsonst bieten sich alle jene Beispiele dar, die in ihrer Gesammtheit eigentlich die Welt beinah schon geben; sie sind ganz vergeblich. Vielmehr der

roheste sinnliche Augenschein als Vater hat mit einer Speculation als Mutter, die Alles glaubt aus ihrem eigenen Leibe gebären zu können, jenes Ungeheuer erzeugt, das sich die dynamische Naturansicht nennt. Mit Unrecht sage ich ein Ungeheuer; wie viele! die sich endlich beinahe nur noch davon nähren, daß sie einander wechselseits verschlingen.

Freilich zwischen den Weltkörpern ist nach den Physikern selbst noch der continuirliche Aether, freilich zwischen den Hirnfasern continuirliche Feuchtigkeit, zwischen den Buchstaben continuirliches Papier, zwischen den musikalischen Instrumenten continuirliche Luft; überall zunächst nur eine relative Discontinuität, ein Bild, ein Zeichen, ein Führer zu der absoluten; doch statt dem Arme des Weisers nach dem Ziel, wohin er weist, zu folgen, erklärt der Philosoph gleich das Ende des Armes für das Ende des Weges.

Die physikalische Atomistik folgt des Weisers Richtung; sie löst das scheinbare Continuum des Zwischenmittels von Aether, Luft, Wasser, Papier abermals in Discontinuirliches auf; sie thut es nicht etwa blos auf das Geheiß des Weisers, weil das Relative auf ein Absolutes weist, sie thut's gezwungen, weil überhaupt kein anderer Weg in Fortsetzung desjenigen liegt, dem sie von jeher folgte, und nur auf diesem Klarheit und Erfolge lagen. Nicht die relative Discontinuität, die sich von selbst auf ihrem bisherigen Wege darbot, ohne daß sie erst zu schließen brauchte, ihr bisheriger Weg selbst, ihr Princip des Fortschrittes, Schlusses, ist das, was sie zwingt, den Atomismus weiter fortzuführen, sie nöthigt, den Schein des Continuum, der sich noch bietet, des Weiteren in Discontinuität aufzulösen. Ob freilich dieß nicht wiederum nur relative Discontinuität ist, vermag sie nicht zu sagen, und so kann sie dem Dynamiker auch nicht wehren, wenn er in seinem Horror Vacui zwischen den Atomen des Aethers, der Luft, des Wassers, des Festen abermals ein feineres continuirliches Wesen statuiren will, das den Physiker nur nichts kümmert, weil es ihm nichts leistet, d. h. zur Verknüpfung, Erklärung der Naturerscheinungen

nichts dient. Jedenfalls aber stehen bleiben kann der Physiker nicht bei der relativen Discontinuität, wie sie zunächst sich bietet, ohne seine Wissenschaft selbst zum Stillstand zu verdammen, und darf behaupten, wenn jedes höhere Interesse mit einer relativen Discontinuität, wie sie zunächst sich bietet, sich verträgt, auch eine Vertiefung zu einer weiteren Stufe sich damit vertragen wird. So viel und mehr nicht als diese beiden Puncte sagt der erste Theil meiner Schrift.

Doch gehe ich meinerseits (im zweiten Theile) den Weg, den erst der Weiser der Anschauung, dann in selbiger Richtung weiter der Weiser des exacten Schlusses wies, endlich dem Weiser der Idee, die Abschluß will, folgend, bis zum letzten Ziele, das ist die absolute Discontinuität einfacher, nicht ferner theilbarer Wesen, die nur noch einen Ort, keine Ausdehnung, im Raum mehr haben, hiemit zur denkbar letzten, feinsten und freiesten Gliederung der Welt. Ich zeige, wie die absolute Discontinuität und Untheilbarkeit der Elemente der Materie zur absoluten Continuität und Theilbarkeit des Raumes, worin sie enthalten sind, zugleich im Verhältniß der Ergänzung und des Gegensatzes auftritt; und wie absolute Discontinuität und Untheilbarkeit selbst wesentlich zusammenhängen. Auch kann man, wenn man Gefallen am dialektischen Formalismus findet, hienach leicht die Materie als die Negation oder dialektische Aufhebung des Raumes oder umgekehrt betrachten, wie überhaupt, wenn etwas darauf ankäme, die Atomistik sich so gut dialektisch formuliren ließe, als die dynamische Ansicht, nur freilich mit dem Erfolge, dadurch auch eben so unklar zu werden und den Bezug zu den Naturwissenschaften eben so zu verlieren. Zwar, dem discontinuirlichen Atom steht nicht blos der continuirliche Raum, auch die continuirliche Zeit gegenüber; es bietet sich aber leicht folgender Gesichtspunct ihrer Trinität dar. Das Atom ist continuirlich nach keiner, die Zeit nach Einer, der Raum nach unendlich vielen Richtungen. Nach der dynamischen Ansicht fällt die Continuität der Materie mit der des Raumes zusammen, und es ist Nichts mit dieser Dreiheit.

Die Hypostase anderer gegensätzlicher Begriffe verknüpft sich solidarisch durch Wesensidentität mit der vorigen. Das schlechthin Discontinuirliche, hiemit schlechthin einfache, untheilbare Atom der Materie ist hiemit auch zugleich das schlechthin, an sich, durch sich, Begränzte; ist in sich nichts als Gränze; Zeit und Raum dagegen als das schlechthin Continuirliche, in's Unendliche Theilbare, ist zugleich das schlechthin Unbegränzte, nur Begränzung von Anderem als sich Empfangende; — die Materie ist das schlechthin, an sich Unverbundene, doch für alle möglichen Verbindungsweisen Empfängliche, dem reinsten Begriffe des Stoffes entsprechend (verwechselt man doch selbst die Namen Materie und Stoff); Zeit und Raum das schlechthin, an sich Verbundene und allen Stoff Verbindende, nichts als Verbundenheit in sich und Verbindung für Anderes als sich, von rein formaler Natur (so daß man sie selbst nur Anschauungsformen genannt hat); — die Atome das rein Zählbare, doch Unzählige, und alle Zählbarkeit Vermittelnde, Zeit und Raum das rein Meßbare, doch Unermeßliche, und alle Meßbarkeit Vermittelnde; — die Atome das rein Intensive, nur Inhalt Gebende, das Füllende, Zeit und Raum das rein Extensive, nur Inhalt Empfangende, Leere. Nach der dynamischen Vorstellungsweise fehlt überall für die eine Seite dieser weltgegensätzlichen Begriffe die absolute Hypostase in der Welt, indeß sie doch für die andere eine solche anerkennt.

Mittelst unserer Atomistik aber gewinnt man nicht nur diese Hypostase, sondern hiemit zugleich unmittelbar die engste, letzte und klarste Verknüpfung der metaphysischen Grundbegriffe, welchen sich die gesammte reale Welt unterordnet, einen einheitlichen Knoten, geknüpft durch Identität, belebt durch Gegensatz, trilogisch gegliedert, geschlossen und gerundet. Von diesem metaphysischen Knoten laufen alle physischen Fäden der Welt aus und auseinander, indem sie sich zu unzähligen Relationen verweben. Es hindert dann nichts, diesen metaphysischen Knoten der materiellen Welt noch mit einem geistigen Knoten in Beziehung zu setzen, ja so zu sagen den

metaphysischen Leib der geistigen Welteinheit selbst darin zu finden.

Immerhin gestehe ich zu, daß dieser metaphysische Abschluß der Physik, der mit der Annahme einer absolut einfachen, discontinuirlichen, begränzten, stofflichen, zählbaren, intensiven Grundwesenheit der Materie steht und fällt, die Sicherheit einer Physik nicht mehr hat, die Alles unentschieden läßt, was Erfahrung und exacter Verfolg der Erfahrung nicht beweisen können. Und darum habe ich diesen Theil der Betrachtungen meiner Schrift vom ersten, der ganz auf physikalischem Boden steht, abgesondert, und als einen zweiten Theil der philosophischen Beachtung besonders dargeboten.

Daß diese einfachen Wesen anderer Natur sind, als Herbart's, und eine andere Weltanschauung sich damit baut, brauche ich kaum zu sagen; zumal schon eine frühere Abhandlung von mir in dieser Zeitschrift manche wesentliche Differenzpuncte zwischen beiden zur Sprache bringt. Ein besonderes Kapitel in meiner Schrift stellt das Verhältniß in dieser Hinsicht noch bestimmter heraus.

Versuche ich noch schließlich, dem Gedankengange des Dynamikers auf den Grund zu gehen, durch den der Begriff seiner raumerfüllenden Kraft zugleich begründet und die Atomistik ausgeschlossen werden soll, nicht zwar, indem ich den Windungen der Dialektik folge, in denen dieser oder jener Philosoph sich dabei bewegt, wer möchte allen diesen Wegen folgen, deren keiner dem andern folgt, aber indem ich gerade in der Richtung durchgreife, die versteckt oder offen das Anlangen aller dieser Wege am selben Ziele bestimmt hat. Es scheint mir der zu seyn: die Körper äußern ihr Daseyn nur durch ihre Kraft; warum also etwas anderes an ihnen annehmen, als Kraft; die Kraft durchdringt den Raum, also durchdringt die Materie den Raum.

Wenn aber jede klare Betrachtung die Begränzung und Discretion der Weltkörper ihrer raumdurchdringenden Kraft gegenüber doch festhalten muß — wer möchte sich überhaupt sonst

über Himmel und Erde verstehen — und hiemit einen Gesichtspunct der Unterscheidung discontinuirlicher Körper von continuirlicher Kraft gestatten, die Kraft auf reale Centra, die nicht wieder Kraft heißen dürfen, beziehen muß, so muß er, was er in Bezug auf den großen Weltbau anzuerkennen hat, eben so in Bezug auf den kleinen anerkennen, und das ganze Fundament der dynamischen Raumerfüllung fällt zusammen. Der Gesichtspunct, daß die Begränzung der Körper durch den Conflict einer Anziehungskraft mit einer Abstoßungskraft entstehe, oder was man sonst für diesen Gedanken substituiren mag, ist nur eine Fortführung und Entwickelung, nicht eine Stütze und Klärung jener an sich unklaren Argumentation, ja nimmt mit der andern Hand, was mit der einen gegeben ward. Denn wenn sich durch den Conflict beider Kräfte beliebig große und mittlere Körper abgränzen, warum nicht auch beliebig kleine, die Atome des Physikers. Ja selbst unsere einfachen Atome ließen sich auf den Gedanken begründen, daß damit einer Abstoßungs- und Anziehungskraft zugleich Genüge geschehen solle. Die absolute Zerstreuung der Materie in den einfachen Atomen, so daß gar nichts von Materie an einander haftet, entspräche einer absoluten Repulsion, die eben so unbegränzte Tendenz aller zu allen der Attraction. Von jener hinge alle Trennung, von dieser alles Band der materiellen Welt ab; beide beschränken sich wechselseitig. Mit aller Anziehung kommt die Materie nie wahrhaft zu einander, wegen der Repulsion, die zu ihrem Begriff und Wesen gehört; mit aller Repulsion kommt die Materie nie wahrhaft aus einander, wird vielmehr durch die Anziehung, die von anderer Seite zu ihrem Begriff und Wesen gehört, zu Körpern, Weltkörpern, einer Welt gebunden. Warum sollte diese Interpretation beider Kräfte und ihres Conflictes, wobei das Recht beider am vollständigsten gewahrt und doch auch ihrem Zusammenwirken vollkommen Rechnung getragen scheint, weniger möglich seyn, als die, deren sich die dynamische Ansicht bedient, wo es nicht einmal zu einer wirklichen Absonderung der Materie von einander kommt, die doch durch den Repulsionsbegriff ge-

fordert zu werden scheint. In der That ist sie mindestens eben so gut möglich, ließe sich eben so gut dialektisch begründen und entwickeln, will aber freilich zuletzt eben so wenig bedeuten und läßt sich eben so wenig gründlich klären, weil sie auf demselben unklaren Grunde ruht. Und wie siegreich ein Kampf der Atomistik auf solchem Grunde mit der dynamischen Ansicht seyn möchte; sich überhaupt nur auf solchem Grunde mit ihr messen wollen, hieße mit ihr zugleich zu Grunde gehen wollen. Denn wie man die Hand umwendet, stellt sich Alles bei derartigen Argumentationen anders; und was sich wenden läßt, wird sicher einmal gewendet werden.

Der Grundstreit des Philosophen und des Physikers läßt sich zuletzt auf die Frage reduciren, ob man sagen solle, die Kräfte durchdringen den Raum mit Materie, oder die Materie durchdringt den Raum mit Kräften. Der Philosoph geht von jener, der Physiker von dieser Wortstellung aus, oder jeder doch von einer äquivalenten *). Doch ist es eben nur der Streit um den Ausgang von einer verschiedenen Wortstellung, die eigentlich zu gar keinen verschiedenen sachlichen Folgerungen Anlaß geben könnte, wenn man bei beiden Wortstellungen gleich gut ein unterliegendes Sachliches im Auge behielte. Es tritt aber die eine jener Wortstellungen von vorn herein in einen klareren Zusammenhang mit den Ausdrucksweisen, mit denen wir sonst im Leben und der exacten Wissenschaft Sachliches zu bezeichnen pflegen, und führt daher auch zu klareren, und, weil an der Klarheit die Triftigkeit hängt, zu triftigeren Folgerungen. Zu diesen triftigeren Folgerungen gehört die Atomistik. Sie hängt an sachlichen Begründungen, die mit der zweiten (oder ihr gleichgeltenden) Ausdrucksweise in Beziehung treten und im Sinne der ersten nicht verstanden, mittelst derselben nicht ausgedrückt, also auch nicht gefunden werden können, weil wir den ganzen Wortgebrauch verkehren müßten, um sie der-

*) So kann man den Gegensatz auch so ausdrücken: der Philosoph sagt: die Materie beruht auf einem Zusammenseyn von Kräften, der Physiker dagegen: die Kraft beruht auf einem Zusammenseyn von Materie im Raume.

selben anzupassen. Wollen wir es, so wird die Atomistik sich so gut mit der ersten, als zweiten Redeweise vertragen; ihre Begründung aber hängt überhaupt an keiner Redeweise, sondern eben nur an den Thatsachen, die dadurch bedeutet werden *).

So scheint mir die ganze dynamische Ansicht sich endlich nur auf die Verwischung eines Unterschiedes, der als factisch anzuerkennen ist, und die Verkehrung einer Ausdrucksweise zu stützen, mit der man Factisches zu bezeichnen gewohnt ist. Nun ist es kein Wunder, wenn von jeher mit der dynamischen Ansicht weder ein klares, noch scharfes, noch feines, noch erfolgreiches Eingehen in die Naturverhältnisse hat erzielt werden können. Was Naturforscher mit dynamischer Naturansicht in dieser Hinsicht geleistet haben, haben sie in der That nur in so weit geleistet, als der Unterschied der atomistischen und dynamischen Naturansicht sich noch nicht geltend macht. Er macht sich aber, wie ich schon gesagt habe, eben so in Betreff der letzten Verknüpfung als feinsten Ausarbeitung der naturwissenschaftlichen Disciplinen geltend. Dazwischen kann allerdings noch viel Verdienst liegen.

Vor kurzem fiel mir auf dem Titel von Glibdo'ns Types of Mankind das Motto in die Augen: „Words are things.“ Dieses Motto ist das Motto der Naturwissenschaften: indem sie von Atomen spricht, spricht sie von Dingen. Die heutige Philosophie setzt uns oft in Versuchung, das umgekehrte Motto „Things are words“ für das ihre zu halten. Sie hebt die Dinge in Worte auf, als wenn sie erst hiemit zu Etwas würden, und hebt Dinge durch Worte auf, als wenn sie hiemit zu Nichts würden. Die Atome sind ihr nichts, trotz alles Wirklichen, was sie bedingen, weil auch dieß Bedingen von ihr wieder theils in Worte theils durch Worte aufgehoben, und nach dem ganzen thatsächlichen Zusammenhange des Bedingens gar nicht gefragt und nicht gesehen wird.

*) Die Redeweise des Physikers verträgt selbst eben so noch eine Exposition durch Thatsächliches, wie sie derselben andererseits noch bedarf. Dabei zeigt sich, daß der Kraftbegriff vom Gesetzesbegriff abhängt. Hievon ist des Näheren in meiner Schrift die Rede.

Die Seelenlehre des Materialismus,

kritisch untersucht

von **J. H. Fichte** *).

Erster Artikel.

Eine philosophische Zeitschrift, die sich zugleich der „Kritik" widmet, hat eben damit die Verpflichtung übernommen, allen neu hervortretenden Richtungen der Zeit zur Seite zu bleiben, und was schädlich oder hemmend für die Wissenschaft in ihnen sich erweist, kritisch auszuscheiden und zu zerstören. Wir bekennen daher nicht ohne Absicht den Materialismus wiederholt in dieser Zeitschrift zur Sprache zu bringen, indem wir ihn zu einer der jetzt herrschenden entschieden hemmenden Tendenzen, in Philosophie wie in allgemeiner Bildung, zählen müssen. Und nicht vom Standpunkte einer bestimmten philosophischen Weltansicht, sondern im Interesse allgemein wissenschaftlicher Gründlichkeit ist es nöthig seinen zerstörenden Folgen entgegen zu treten. Während sein älterer Halbbruder, der Pantheismus, nur noch abgelebt und greisenhaft in seinen letzten Ausläufern sich dahinschleppt, und vorerst wohl zu den abgethanen Dingen zu zählen ist: erhebt jetzt jener von den verschiedensten Seiten her mit Keckheit sein Haupt und sucht durch einen gewissen Terrorismus der Darstellung, besonders aber durch die Versicherung zu imponiren: daß er auf dem Boden „exacter Naturforschung" stehe. Wie völlig falsch dieß Vorgeben sey, haben wir in unserer Abhandlung über die Atomenlehre an demjenigen Begriffe gezeigt, den man gewöhnlich als das festeste Bollwerk materialistischer Denkweise betrachtet, am Begriffe der Atome **). Diese Abhandlung hat nicht nur die Beistimmung der Fachgenossen erhalten, sondern auch bei Physikern Beachtung erfahren. Auch

*) Druckfehler im Aufsatze des Verf. „über die neuere Atomenlehre" Zeitschrift Bd. XXIV. 1 Heft S. 38. Z. 16. v. o. statt „Aussprüche" l. „Ansprüche". S. 40. Z. 10. v. o. statt „hinweisend" l. „hinreichend".

**) „Ueber die neuere Atomenlehre und ihr Verhältniß zur Philosophie und Naturwissenschaft" in dieser Zeitschrift Bd. XXIV. H. 1. S. 24 ff.

wären wir begierig von den Anhängern der Atomenlehre eine allgemein wissenschaftliche Rechtfertigung derselben zu erhalten, nämlich wohlgemerkt, was die Frage betrifft: ob in den Atomen der letzte und wahrhafte Grund von der Undurchdringlichkeit der Körper zu finden sey? — während wir andererseits zugegeben, ja geflissentlich selbst in's Licht gesetzt haben, wie die Vorstellung von Atomen immerhin als eine zulässige Fiction sich betrachten lasse, um gewisse Thatsachen auf einen leichten und übereinstimmenden Ausdruck zurückzubringen. Daß sie von den besonneneren empirischen Naturforschern selber nicht anders betrachtet werde, haben wir an den hervorragendsten Vertretern der gegenwärtigen Physik gezeigt.

In der vorliegenden Abhandlung ist es unsere Absicht, dem Materialismus in ein anderes Gebiet, in das der Seelenlehre zu folgen und zu zeigen, was er hierin zu leisten vermag. Auch hier nämlich steht der Eindruck, den er oberflächlich betrachtet erregt, in entschiedenstem Contraste mit der innern Gründlichkeit seiner Resultate. Die scheinbar besonnene Nüchternheit und handgreifliche Klarheit desselben besticht die kalten, aber mit halbem Denken oder mit ungefähren Vorstellungen sich begnügenden Forscher; und selbst die Physiologie, als „exacte Naturwissenschaft", beruhigt sich nur allzuleicht bei dergleichen Ergebnissen, weil sie hier wenigstens vor Illusionen sicher zu seyn glaubt, während sich freilich das Gegentheil zeigen und der Materialismus auch hier als ein verworrenes Gemenge abenteuerlicher Hypothesen sich verrathen wird. So ist es indeß gekommen, daß fast zu allen Zeiten, und jetzt vielleicht mehr als je, die materialistische Vorstellungsweise jenen imponirenden Eindruck auf Naturforscher, Aerzte, Weltmänner sich erringen konnte, der ihr sogar bei Denen, welche sie wegen ihrer letzten Consequenzen verwerfen und die nur mit innerem Widerstreben sich ihr gefangen geben, wenigstens den Anspruch auf wissenschaftliche Berechtigung erwirbt. Principiell jedoch beurtheilt hat er gar keinen andern Werth, als nur den polemischen oder

negativen, jeder dualistischen Lehre gegenüber auf die innere Einheit der menschlichen Natur hinzuweisen. Sein ungeheurer Irrthum aber ist, den Grund dieser Einheit an einer ganz falschen Stelle zu suchen: er soll im „Leibe" liegen; während er in Wahrheit nur in der Substanz der Seele zu finden ist, wie die nachfolgende Kritik unwidersprechlich darthun wird.

Auch bei dieser Kritik übrigens, wie bei jener der Atomenlehre, werden wir nicht blos direct verneinend oder abweisend verfahren. Vielmehr soll auch hier gezeigt werden, wie eine gewisse, durch Erfahrung sich aufdrängende Ansichtsweise durch unbehutsame Folgerungen unwillkürlich zu jenen Ergebnissen überführe, die, wenn der Irrthum gründlich getilgt werden soll, nicht in der Falschheit ihres Endresultates, sondern auf dem Wege ihres allmäligen Entstehens in ihrer Trüglichkeit aufgedeckt werden müssen. Die einzelnen Hypothesen und Erklärungen, deren wir dabei erwähnen werden, erhalten für uns erst in jenem Ganzen ihre Bedeutung.

Der Mensch zeigt während seines ganzen Lebens die ungetheilte Einheit von Seele und Leib: dieß ist die Grundthatsache, von welcher der Materialismus ausgeht und deren Gewißheit seine eigentliche Stütze ist. Genauer erwogen heißt dieß jedoch nur: es findet eine unauflösliche Verflechtung der bewußten und bewußtlosen Zustände im Menschen Statt. Wir kennen nirgends einen „Zustand des Bewußtseyns oder der Seele" (Seele und Bewußtseyn werden hier als völlig gleichbedeutend betrachtet), in welchem sie ohne Leib wäre; ebensowenig einen Act ihrer (bewußten) Wirksamkeit, in welchem sie nicht eines leiblichen Organes bedürfte. Ebenso spiegelt sich jeder Zustand des „Leibes" völlig unwillkürlich und unwiderstehlich in den Stimmungen der „Seele". Die ganze Reihe dieser höchst mannigfaltigen Erscheinungen hat man im Begriffe einer „Abhängigkeit der Seele von ihrem Leibe" zusammengefaßt.

Dagegen giebt es im Leibe eine Menge von Zuständen und Wirksamkeiten, an denen die „Seele", d. h. das Bewußtseyn offenbar keinen Theil nimmt; denn sie bleiben dunkel und unvorgestellt. Der Schluß jedoch, daß sie darum leiblicher Natur seyen, beruht blos auf dem zunächst noch ungeprüften Axiome: der Seele nur dasjenige beizulegen, dessen der Mensch sich bewußt werde. Hier wird daher dieselbe Uebereilung begangen, welcher wir in der Regel auch bei dem Spiritualismus begegnen: wie es diesem sich von selbst zu verstehen scheint, daß die Seele nur ein bewußtes Wesen seyn könne, so hält es der Materialismus für selbstverständlich, daß alles Unbewußte auf leiblicher Thätigkeit beruhe. Beiden liegt der nämliche Irrthum zu Grunde, in dessen Hälften nur sie sich theilen: daß sie gleich Anfangs als bekannt voraussetzen, was Seele und Leib sey, während sie dieß erst zum Resultate einer umfassenden Untersuchung machen sollten.

Durch dieß einfache Uebersehen ist indeß eine Wendung zu Gunsten materialistischer Ansichten eingetreten, welche mit scheinbarer Gründlichkeit in der ersten Voraussetzung doch nur in völlig trügerische Resultate sich verliert. Ohne Vermittlung des Leibes kann keine Seelenthätigkeit stattfinden, wohl aber umgekehrt kann der Leib ohne (bewußte) Seelenthätigkeit existiren und wirken. Er besteht ohne sie, sie nicht ohne ihn. Hier scheint ein Ueberwiegen des Leibes über die Seele unabweisbar, welches auf der ganz unausgemachten, und wie später sich zeigen wird, völlig unrichtigen Voraussetzung beruht, die Seele reiche nicht weiter als das Bewußtseyn reicht. Damit sind jedoch schon Folgerungen eingeleitet, welche unwiderstehlich zu materialistischen Ergebnissen führen: das Wesen des Menschen liegt nicht in seiner Seele, sondern im Organismus. Aus ihm daher als aus seinem Einheitsprincipe muß alles Andere erklärt werden. Wenigstens muß man versuchen, schon um den Grundsatz der möglichsten Einfachheit der Erklärung zu retten, jenes Erklärungsprincip so weit als möglich auszudehnen. Auch das Bewußtseyn daher, d. h. die Seele, wird nur

eine Thätigkeitsweise des Leibes seyn können, etwa die ausgebildetste Lebensfunction, oder die höchste Sinnenthätigkeit. Das Bewußtseyn ist nur eine Eigenschaft des Organismus, näher des Gehirns, des „Sammelplatzes“ aller Empfindungen: eine Seele, als besonderes Wesen, giebt es gar nicht. In diesen Ausdruck läßt sich die höchste Consequenz der gesammten naturalistischen Ansichten, von der ältesten Zeit bis auf die gegenwärtige, bis auf Feuerbach hin, zusammenfassen, welcher diesen Gedanken mit dem bekannten Satze sehr glücklich bezeichnete: daß der Leib nur das „poröse“, allen Außenwirkungen durchdringliche Ich sey. Wie alles Bewußtseyn, auch das Denken, überhaupt nur „Empfindung“ bleibe, so könne die Seele nur als Wirkung der Gesammtempfindungen im Hirn betrachtet werden. Hieraus ergiebt sich die erste, jetzt zugleich die verbreitetste Gestalt des Materialismus, welche wir nunmehr in ihren Hauptzügen zu characterisiren versuchen.

I. Die Seele als Effect der Hirnthätigkeit.

Diese Hypothese schreitet aus den bezeichneten Prämissen folgernd, mit scheinbar bündiger Consequenz einher, und verfehlt deßhalb bei oberflächlicher Betrachtung auch nicht eines gewissen überzeugenden Eindrucks. Die Seele ist Product der Organisation; somit ist auch die Einheit unseres Bewußtseyns nichts Anderes als der Wiederschein von der Einheit unseres Organismus. Der Eine Leib fühlt sich auch als dieser Eine: dieß Selbstgefühl ist das „Ich“; und dieß erklärt auch, wie die Vorstellung des Ich unser ganzes Leben begleiten, aber sogleich verschwinden müsse, wenn der Leib in seinem edelsten Theile, im Hirne, verletzt wird. Es giebt überhaupt daher blos Empfindungen: Denken ist nur gesteigertes Empfinden eines Andern; Selbstbewußtseyn nur die intensivste Selbstempfindung.

Nun laufen jedoch im Hirne sämmtliche Organe des Empfindens zusammen; denn es ist erweislich der Vereinigungspunkt aller Sensationen. Daher ist es auch der eigentliche Träger, das Organ, dieser Einheit des Bewußtseyns, „Seelen-

organ"; — welcher Begriff hier den veränderten Sinn bekommt, daß er dasjenige bezeichnet, wodurch die Seele, das Bewußtseyn und Vorstellen selber, producirt wird, wie „die Galle durch die Leber, das oxydirte Blut durch die Lunge" u. s. w. Das Bewußtseyn entsteht nur durch die mehr oder minder lebhaften „Einzelempfindungen" des Hirns; und indem alle Sensationen in ihm sich concentriren, ist auch das Selbstbewußtseyn nur eine höchst lebhafte „Totalempfindung des Hirns" von seiner Einheit.

Dieß die Erklärungsweise, welche der Materialismus von der Entstehung des Bewußtseyns und des Ich, als der Einheit dieses Bewußtseyns, zu geben pflegt. Ehe wir umfassender die Frage beleuchten, ob das Ich überhaupt bloße Sensation seyn könne, bemerken wir vorläufig nur dieß, daß dadurch im allerhöchsten Falle die Gesammtempfindung eines Andern, der äußerlich afficirenden Gegenstände, erklärt werden könnte; keineswegs aber wird daraus die „Selbstempfindung" (das Ich) und vollends die Einheit der Selbstempfindung (das Selbstbewußtseyn) begreiflich. Wenn das Hirn, gleich einem Auge der Welt, alle Bilder derselben vereinigend in sich wiederspiegelt, so ist es eben Spiegel; aber nicht im Mindesten wird erklärt, wie es zugleich als solcher Sich wissen könne; und wie weit man auch diese Bilderreihe verlängere oder steigere, nimmermehr kommt man aus ihrer Einfachheit heraus zur absoluten Selbstverdoppelung eines Bewußtseyns.

Ebensowenig ist daraus die Möglichkeit eines Ich erklärbar; denn wie das Hirn jenes bloße Aggregat der in ihm zusammenfließenden Selbstempfindungen und der Sensationen eines Andern deutlich zu unterscheiden und sich als das Eine, über ihrem Wechsel Stehende von ihnen auszusondern vermöge; dieß ist nicht nur unbegreiflich aus jenen Prämissen, sondern es ist ihnen völlig widersprechend. Dazu bedürfte es — um der Analogie der materialistischen Erklärungsweise treu zu bleiben — gleichsam eines neuen „Seelenorgans" im alten, um jene specifisch verschiedene

„Empfindung Seiner Selbst" möglich zu machen. Aber auch dann wäre noch nicht eigentlich erklärt, worauf es hier ankommt: das Ich, die Selbstverdoppelung. Wir hätten in diesem zweiten Seelenorgan und wie weit man die Reihe auch ausdehnen möge, immer wieder nur die Empfindung eines Andern, eine Abspiegelung in höherer Potenz, keinesweges die Selbstbespiegelung einer sich selber erfassenden Seele. Schon hier daher begegnet uns eine Probe, wie der angeblich so nüchtern und kalt untersuchende Geist dieser Lehre genöthigt ist, sobald man ihn zu genaueren Erklärungen drängt, den willkürlichsten und ungereimtesten Hypothesen Raum zu geben.

Da wir hier durch unsern Gegner eigentlich auf den Boden der Physiologie gestellt sind, so ist auch diese darüber zu vernehmen. Aber ihr Bescheid ist ein ebenso ihm ungünstiger, wie das Urtheil vom psychologischen Standpunkte ausfallen mußte. Das Hirn ist nicht Eines, wie dort behauptet wird, vielmehr nur das Aggregat unzähliger einzelner Organe; ja wenn überhaupt von einer solchen Gesammteinheit die Rede seyn soll, so müßte sie wenigstens im ganzen Cerebrospinalsystem der Nerven gesucht werden, um dabei von der Bedeutung des Sympathicus ganz abzusehen, der doch auch zur Erhaltung der Lebenseinheit auf's Wesentlichste mitwirkt. Dies macht sich gerade jetzt um so entschiedener geltend, als die neuern physiologischen Untersuchungen über die functionelle Bedeutung der einzelnen Theile des Hirns und des übrigen Nervensystems zu der ganz entgegengesetzten Auffassung führen, — zu dem Resultate: daß das gesammte Nervensystem einen höchst zusammengesetzten Apparat mit mehreren relativen Centralpunkten bilde; so daß dem bisherigen „Erfahrungssatze": das Hirn sey ausschließendes Organ der Seele — somit auch den Folgerungen des Materialismus daraus — jede sichere thatsächliche Grundlage entzogen ist. Den Lesern dieser Zeitschrift kann es weder von Interesse seyn, noch selbst verständlich werden, wenn wir jenen physiologischen Satz umständlich begründen wollten. Hier genügt

es vollständig, wenn wir uns auf die Autorität berühmter Fachmänner berufen. Nach der Darstellung, welche z. B. F. W. Volkmann von jenem Verhältnisse giebt und aus anatomischen wie physiologischen Gründen umständlich erweist*), haben wir uns den gesammten Nervenapparat als ein System verschiedener relativer Nervencentren zu denken, die zwar in Zusammenhang und Wechselwirkung unter einander stehen, in denen es aber anatomisch keinen gemeinsamen Mittelpunkt als letzte verbindende Einheit giebt. Das Nervensystem ist daher gar nicht in dem Sinne Eins, daß die materialistische Hypothese, die Einheit des Selbstbewußtseyns (die „Seele") als den unmittelbaren und unwillkürlichen Gesammteffect desselben anzusehen, sich im Geringsten damit vereinigen ließe. Hat doch ein physiologischer Forscher der neuesten Zeit, dem Eindrucke dieser Thatsachen folgend, geradezu von einer „Mehrheit von Seelen" im Nervensystem gesprochen und eben aus materialistischen Gründen die Sache so vorgestellt, daß in allen Theilen des Organismus, wo eine Anhäufung von Nervenmasse stattfinde, sich ein Mittelpunkt von sensoriellen und Willensfunctionen bilden könne (so z. B. im Schwanze, daher er von einer „Schwanzseele" redet); daß daher, was wir eigentlich oder vorzugsweise Seele nennen, nur die gemeinsame Resultante sey aus jenen einzelnen, im ganzen Nervensysteme vertheilten Sensationen**).

Wir sind weit davon entfernt, die Versuche, auf welche dieser Forscher sich beruft, für entscheidend zu halten: auch ist ihm wohl mit Recht von Lotze und noch entschiedener von E. Harleß***) Uebertreibung in der Schilderung des Beobachte-

*) Volkmann über „Nervenphysiologie: muthmaßliche Disposition des Nervensystems" (in R. Wagner's Handwörterbuch der Physiologie Bd. II. S. 508—514.)

**) E. Pflüger: die sensorischen Functionen des Rückenmarks der Wirbelthiere, nebst einer neuen Lehre über die Leitungsgesetze der Reflexionen; Berlin 1853. Im wesentlichen Resultate tritt ihm bei L. Auerbach in Fechner's Centralblatt für Naturwissenschaften und Anthropologie, 1854. Nr. 8. S. 137—158.

***) Münchner gelehrte Anzeigen: October 1853. Nr. 55—58.

ten und Mangel aller sorgfältigen Analyse des dabei gewonnenen Resultates vorgeworfen worden. Dennoch giebt selbst Lotze, der scharfsinnigste Gegner desselben, zu: daß die Lehre, die Seele sey nur auf gewisse engbegränzte Partieen des Hirns in ihrer Wirksamkeit eingeschränkt, während die übrigen Theile des Leibes und Nervensystems als unbeseelte Masse zu denken seyen, die in keinem andern Verhältniß zur Seele stehe, als wie die ganze übrige Außenwelt, — jetzt durch weiter geführte empirische Untersuchung so erschüttert sey, daß ihr ganzer wesentlicher Gewinn in Frage gestellt erscheine*).

Dies Zugeständniß eines so besonnenen Forschers können wir nicht umhin für sehr folgenreich zu halten; und zwar nach mehr als Einer Seite hin! Die ganze bisherige Lehre vom „Seelenorgan" oder auch vom „Sitze der Seele" an irgend einer einzelnen Stelle des Hirns oder des Nervensystems, wie sie der ältere Spiritualismus ausbildete, wie sie Herbart nachher wieder aufnahm und wie auch Lotze sich im Wesentlichen zu ihr bekennt, ist damit gänzlich aufgegeben, weil ihre Unverträglichkeit mit dem Thatsächlichen sich vollständig erwiesen hat. Kann man nun dennoch aus den allertriftigsten Gründen, welche unter Anderm auch aus der Widerlegung des Materialismus sich ergeben werden, den Begriff der Seele, als einer realen, vom „Leibe" zu unterscheidenden Substanz darum keinesweges preisgeben, worüber Lotze als entschiedenster Gegner des Materialismus und nach seinen sonstigen Principien gewiß mit uns einverstanden ist: welches andere Verhältniß der Seele zum Leibe bleibt hier übrig, als das einer wirksamen Durchwehung oder, wie wir es bezeichnen, einer „dynamischen Allgegenwart" derselben im ganzen Nervensystem und Organismus? — eine Ansicht, die hier freilich nicht hinreichend begründet, ja nicht einmal vollständig charakterisirt werden kann, während es doch gestattet ist, auf sie aufmerksam zu machen, als auf das einzig befriedigende, That-

*) Lotze in der Beurtheilung von Pflüger's Schrift in den „Göttinger gelehrten Anzeigen"; 1853. Nr. 174—177. S. 1739.

sache wie Begriff gleichmäßig versöhnende Resultat. Sie ist auch das Ziel der gegenwärtigen kritischen Verhandlung.

Der Materialismus hat indeß noch einen andern Ausweg in Bereitschaft; es ist der schon vorhin angedeutete. Er läßt die Seele, das einende Princip im Organismus wie im bewußten Vorstellungsleben, umgekehrt vielmehr als die „Summe" oder „Resultante" aus den einzelnen Nervenverrichtungen und Empfindungen erst zusammenfließen. Er begeht schon hier den ungeheuren Verstoß, welchem wir späterhin noch einmal begegnen werden, die Wirkung für die Ursache zu halten und die feste, sich selbst erfassende Einheit der Seele aus unwillkürlicher Zusammenfügung einzelner Wirkungen entstehen zu lassen, überhaupt den Nichtgedanken für möglich zu halten, daß Einheit jemals aus Zusammensetzung hervorgehe. Der Materialismus in seiner ersten Gestalt hat sich damit aus sich selber widerlegt, theils am Thatsächlichen, theils an der nothwendigen Consequenz seiner eignen Behauptungen.

Aber schon hier könnte billig gefragt werden, ob es überhaupt sich der Mühe verlohne, so ungeheuere Ungereimtheiten einer förmlichen Widerlegung zu unterwerfen? Wir erwidern, daß sie factisch behauptet werden, und in volksmäßiger Gestalt zubereitet sogar einen großen Anhang von Gläubigen finden; ja daß sie, aus einer gewissen unbestimmten Ferne betrachtet, einer ebenso unbestimmten Ueberzeugungsfähigkeit nicht entbehren; um so mehr als die gewöhnlichen, meist vom Standpunkte eines abstracten Spiritualismus gegen sie geführten Widerlegungen ebenso ungenügend sind, als sie selber. Vor Allem aber gilt es, das wissenschaftliche Bedürfniß gründlich zufrieden zu stellen, welches der Naturalismus ursprünglich hervorgerufen hat. Darum muß er nicht bloß äußerlich widerlegt, sondern über seine eigene Ungenüge vollständig aufgeklärt werden.

II. Die Seele als Resultat der Stoffmischung.

Hiermit ist die Untersuchung überhaupt auf ein umfassenderes Gebiet erhoben worden. Sey nämlich vorerst angenommen, — wenn auch nicht zugegeben, — daß jene Einheit

des Bewußtseyns bloßer Effect seyn könne von der organischen Einheit des Nervensystems: so erhebt sich nunmehr die zweite Frage, was wiederum der Grund dieser Einheit selber sey? Hierauf richtet sich jetzt das Gewicht der Entscheidung, mit welcher die naturalistische Ansicht zu stehen oder zu fallen hat.

Läßt sich nämlich erweisen, daß die organische Einheit des Leibes selbst lediglich aus materiellen Bedingungen, aus einer bloßen „Mischung der Stoffe" schlechthin unerklärbar sey, daß sie, um möglich zu werden, selber ein unstoffliches, ein seelisches Princip als ihren Grund voraussetze: so ist das Hauptfundament jener ganzen Ansicht widerlegt. Läßt sich nicht einmal die Einheit körperlicher Organisation aus bloß Stofflichem erklären, um wie viel weniger wird dergleichen Annahme genügen zur Erklärung der Erscheinungen des Bewußtseyns und seiner Einheit.

Daher sucht ganz folgerecht der Materialismus so lange als möglich dieser Nöthigung auszuweichen: er muß behaupten, daß auch die organische Einheit, welche den Körper durchdringt und beherrscht, nur die Wirkung bestimmter, im Menschenkörper zusammentretender Stoffe sey. Sie ist Product der „Combination gewisser Stoffe" und das weitere abgeleitete Resultat dieser Einheit soll wiederum im Bewußtseyn bestehen und im Ich zum Selbstgefühle kommen. So behauptet selbst ein ausgezeichneter Physiologe, J. Müller: „es lasse sich denken, daß die organische Kraft und alle Lebenserscheinungen nur die Folge oder die Eigenschaft einer gewissen Combination der Stoffe seyen." Weislich hat derselbe dabei die Rückbeziehung auf das Wesen der Seele, als außerhalb seiner physiologischen Forschung liegend, bei Seite gelassen; aber wir müssen seiner Behauptung, auch in diesen Gränzen gehalten, widersprechen. Dagegen haben andere Forscher, weniger behutsam, keinen Anstand genommen, hier die letzte Consequenz auszusprechen und sogar auf bestimmte Stoffe hinzuweisen, deren überwiegendes Vorhandenseyn im Hirn es zu seinen geistigen Functionen befähige. Bekannt ist der Mythus, daß Phosphor im Hirn über

die Denkfähigkeit und Stärke der Intelligenz entscheide *). Andere haben auf den überwiegenden Fettgehalt im Hirn der höheren Thiere hingewiesen; und einmal in den Kreis dieses willkürlichen Vermuthens gerathen, wird man ohne Zweifel noch weiteren Stoffen die Ehre erweisen, das Geistige in uns hervorzubringen. In der That wäre der Materialismus, wenn es überhaupt ihm gelingen könnte, durch diese Erklärungsweise festen Boden zu gewinnen, im Umkreise seiner Lehren consequent vollendet: die einfachen chemischen Stoffe, für ihn das erste und letzte Gewisse, was es giebt, treten zusammen, erzeugen nach eigenthümlichen, freilich erst noch zu ermittelnden, Combinationsgesetzen einen organischen Körper, in ihm sodann, als das letzte, ausgebildetste Product, die Erscheinung des Bewußtseyns. Hier könnte man auf den ersten Anblick glauben, daß Alles auf das Beste zusammenhänge, wenn nicht dabei gerade der gänzliche Widerspruch der ersten Grundvoraussetzungen an den Tag käme!

Der Materialismus begeht hier nämlich zum zweiten Male den logischen Verstoß, die sichtbare Wirkung (jene im Leibe sich zeigende harmonische Stoffmischung), für die Ursache zu halten, das Product des Lebens für das Producirende, und so das wahre Verhältniß gerade umzukehren. Keiner der Stoffe für sich ist fähig, die Einheit hervorzubringen; denn sonst bedürfte es nicht ihrer Combination. Durch ihr bloßes Zusammentreten aber kann sie gleichfalls nicht hervorgebracht werden; denn was in keinem dieser Stoffe für sich vorhanden ist, vermag auch ihr bloßes Zusammentreten nicht zu erzeugen, — das schlechthin Neue jener organischen Einheit. Ueberhaupt aber bleibt bei dem Gedanken einer Körpereinheit, welche durch bloße „Combination der Stoffe" hervorgebracht seyn soll, wie man zugeben muß, nur eine doppelte Annahme übrig. Entweder die Stoffe treten zusammen in einen Zustand mechanischer Verbindung, eines mehr oder minder engen Beieinander: so erhal-

*) Vergl. unsern Bericht darüber in gegenwärtiger Zeitschrift Bd. XXII. S. 176.

ten wir als Resultat das directe Gegentheil jedes organischen Leibes, ein todtes Aggregat von Stoffen, welchem die innere Einheit gerade gebricht. Oder wir nehmen wirklich ein innerlich Verbindendes, eine qualitativ ergänzende Wechselbeziehung zwischen den einfachen Stoffen an, so kann dieß nur als chemische Anziehung gedacht werden; und so hat man denn allerdings von Paracelsus an bis auf den heutigen Tag in den verschiedensten Versuchen sich bestrebt, den Chemismus zu universalisiren und auch die Lebenseinheit aus ihm zu erklären. Dieß aber gelingt nicht; denn die Einheit, welche aus chemischer Verbindung hervorgeht, ist das Product eines in ihm erloschenen chemischen Processes. Das Leben aber ist stets aus sich selbst sich erneuernder Proceß, der Kreislauf einer sich selbst voraussetzenden und doch zugleich sich hervorbringenden Einheit, welche aus bloß chemischer Stoffmischung nicht erklärt werden kann, ohne allen Gesetzen der Analogie Hohn zu sprechen.

Dazu kommt noch eine entscheidende Thatsache, welche den letzten Rest jener Vorstellung tilgen muß. Die Stoffe nämlich, deren Combination man dieß Wunder zuschreibt, sind gerade das Unstete und Wechselnde im Leibe; also für sich selbst eben das Einheitswidrige; sie treten unablässig ein in den organischen Umkreis und scheiden wieder aus durch den organischen Proceß: sie bedürfen daher für sich selbst einer sie zusammenzwingenden, organisirenden, eben damit nicht stofflichen Kraft. In ihnen den Grund dieser Einheit zu suchen, wäre völlig ebenso ungereimt, wie wenn die Harmonie einer vollstimmigen Musik aus dem Zusammentreten der einzelnen Instrumente, nicht aus dem einenden Gedanken des Künstlers, hergeleitet werden sollte, wiewohl zur hörbaren Erscheinung derselben die Wirkung jener Instrumente allerdings gefordert ist. Und wenn man hier dem Denken, dem klargefaßten Begriffe mißtrauen möchte, so widerlegt noch vollends das Thatsächliche jene Hypothesen aus dem Grunde.

Es ist nämlich physiologischer Erfahrungssatz, auf dessen entscheidende Bedeutung wir später noch einmal hinweisen wer-

den, daß der Leib nach einem bestimmten Zeitraume durch steten Stoffwechsel sich völlig erneuert hat. Damit müßte nun, läge in der „Combination der Stoffe“ der wahre Grund des Lebens, die organische Einheit des Leibes, folglich auch die des Bewußtseyns, die Identität der Person, eine völlig neue und andere geworden seyn. Ebenso wandeln sich täglich die Bestandtheile des Hirns und erneuern zuletzt sich völlig. Wäre nun unser Ich bloßes Product jener Einheit des „Seelenorganes“: so müßte es auch mit diesem stets sich erneuern und endlich ein völlig Anderes werden, wie dieß von den Stoffen allerdings gilt, indem nicht unwahrscheinlich gerade im Hirn und Nervensystem der Stoffwechsel den raschesten Verlauf nimmt. Wäre ferner Bewußtseyn und Vorstellen nur organische Thätigkeit des Hirns, so müßte mit dem stofflich erneuerten Seelenorgane auch ein anderes Bewußtseyn eintreten; wir könnten weder die Einheit unseres Ich während der gewöhnlichen Dauer unseres Lebens bewahren, innerhalb deren mehr als einmal eine völlige Stofferneuerung anzunehmen ist; noch vermöchten wir überhaupt Gedächtniß, Wiedererinnerung, bleibenden Charakter im Laufe desselben zu behaupten, da unterdeß die organischen Grundlagen dafür mehr als einmal entwichen sind. Die Erfahrung zeigt das Gegentheil von diesem Allen, und so geräth die materialistische Ansicht nicht nur mit dem Begriffe, sondern mit der Grundthatsache vom Beharren unserer Persönlichkeit während des Lebens in den unversöhnlichsten Widerspruch.

Indem man jedoch wohl empfindet, daß die Dürftigkeit dieses Erklärungsapparates der Schwierigkeit des zu Erklärenden keineswegs gewachsen sey: so kommen nun mancherlei phantastische Hypothesen der vermeintlich so nüchternen und ihrer Erfahrungsmäßigkeit sich rühmenden Lehre zu Hilfe. Weil die Erscheinungen des Bewußtseyns offenbar mit dem eigentlich Stofflichen unverträglich sind, muß irgend eine feinere, unsichtbare Materie als deren Träger und Grund erdacht werden: die Seele ist ein feines, imponderables Fluidum, ganz analog dem „Nervenäther“, welchen Sömmering seiner Zeit als vermittelndes

Sensorium commune zwischen Seele und Leib einschob und in die Hirnhöhlen verpflanzte. Hier ist es die Seele selbst. Dasselbe wird überall von den Nerven ausgeschieden, durchströmt den ganzen Körper, und an gewissen Stellen desselben sich anhäufend, erzeugt es dort eben diejenige Erscheinung, welche wir Empfindung nennen. So wird auch erklärt, warum nur das Hirn „Bewußtseyn produciren könne" und so zugleich Organ desselben werde: es bringt, als die concentrirteste Nervenmasse, auch jenes „Seelenfluidum" in größter Quantität hervor, welches daher das hellste, lebhafteste Empfinden, das Selbstbewußtseyn zu erzeugen vermag. Wie sich diese Vorstellungsweise besonders bei französischen Physiologen findet, so liegt sie auch den schon erwähnten E. Pflüger'schen Hypothesen zu Grunde.

Wir wollen nicht von Neuem das gänzlich Willkürliche und roh Phantastische dieser unbewiesenen Vermuthung rügen; wir wollen nur den absoluten Widerspruch hervorheben, einer noch so verdünnten oder ätherisirten Stofflichkeit irgendwelche Acte des Bewußtseyns beizulegen. Denn was eigentlich den Charakter des Bewußtseyns ausmacht: im Seyn sich selbst zu verdoppeln, im Empfinden, Vorstellen, Denken, zugleich in sich und über sich zu seyn, diese absolute Doppelheit im Einsseyn hebt schlechthin jeden Begriff bloßer Stofflichkeit auf, welche niemals aufhören kann Stoff, d. h. ein einfaches Nebeneinander räumlicher Theile zu seyn.

In diesem Zusammenhange ist indeß noch der Untersuchungen von Dubois-Reymond zu erwähnen, deren thatsächliches Ergebniß wir in seinem Werthe anerkennen, ohne für die gegenwärtige Frage irgend eine Entscheidung darin zu finden, durch welche die materialistischen Hypothesen der charakterisirten Art begünstigt würden. Er bewies durch umfassende Versuche, daß die Nerven in ruhigem, ungereiztem Zustande eine elektrische Strömung zeigen, welche von Innen nach Außen und von Außen nach Innen den Nervenstamm umkreist. Wird der Nerv in Reizung versetzt, so verschwindet der elektrische Strom in seiner Erscheinung nach außen. Die Vermuthung liegt nahe, daß er

daher nach Innen verwendet werde, um die eigenthümliche Function des Nerven zu vollziehen, oder wenigstens an ihr Theil zu nehmen. In diesen Gränzen läßt sich gegen die Bündigkeit jener Folgerung Nichts erinnern; aber ein gewaltiger Sprung wäre es, deßhalb zu behaupten, daß Empfinden und Bewußtseyn mit elektrischer Strömung identisch sey, ja auch nur in directem Causalverhältniß damit stehe. Es wird nämlich erwiesen werden, daß die Nerventhätigkeit selbst überhaupt nur das Veranlassende, nicht der Grund der Bewußtseynsacte sey; daß diese zwar parallel mit ihr gehen, nicht aber aus ihr erklärt werden können, und noch viel weniger eins mit ihr zu seyn vermögen. —

Wenn wir weitere Umschau halten unter den neueren Naturforschern, die sich zu materialistischen Grundanschauungen hinneigen, so sehen wir ab von den Vertretern derselben in populärem Tone, wie C. Vogt, Feuerbach u. A., und wählen als Repräsentanten dieser Denkweise einen besonnenen wissenschaftlichen Forscher, wie H. Burmeister, welcher folgende eigenthümliche Darstellung des Materialismus gegeben hat *). „Seele" ist lediglich ein Complex von Fähigkeiten und Kräften, welche ein bestimmter thierischer oder menschlicher Organismus an den Tag legt (S. 251.). Die Kräfte existiren überhaupt nur an der Materie, und es giebt erfahrungsmäßig keine Kraft, welche eines realen Substrates entbehren könnte. Also auch die geistigen Kräfte können nur von der Materie getragen existiren; Geist wäre eine leere Abstraction, wenn man ihn von der Materie lösen, ja ihr entgegensetzen wollte. Die geistigen Kräfte daher in ihrem Unterschiede von den übrigen, welche der Organismus darlegt, sind gleichfalls nur eigenthümliche Erscheinungen gewisser Materien. Nur dieß ist sicher; eine weitere Erklärung der Art und Weise, wie dieselben geistige Wirkungen hervorbringen können, bleibt dagegen unmöglich, in-

*) Burmeister: „Die Seele und ihr Behälter" in seinen Geologischen Bildern zur Geschichte der Erde; Leipzig 1851. Bd. I. S. 247 ff.

dem man dadurch nur in das Gebiet ungewisser Hypothesen gerathen würde. Mit Recht verwirft daher der Verfasser die Annahme eines imponderablen Nervenfluidums und alles Aehnliche: dieß seyen bloße Worte um einen an sich unbekannten Vorgang zu bezeichnen.

Indem nun hiernach Nervenkraft und geistige Kraft für ihn zur Identität zusammenfallen: so sind die Seelenkräfte nur Aeußerungen des materiellen Substrates, welches wir vorzugsweise im Hirn annehmen müssen; denn Nervenmaterie ist erfahrungsmäßig die Trägerin des Geistes im Organismus (S. 259.). Dieser Annahme entspricht ferner das aus den Beobachtungen der vergleichenden Nervenanatomie gewonnene Resultat, welches aus der Höhe des Nervensystems auf die Höhe der Seelenfunctionen eines Thieres mit Sicherheit schließen läßt. Der Mensch wird daher für eine potenzirte Thierseele erklärt (S. 270.). (Wir selber wollen gegen diesen Ausdruck keinen Widerspruch einlegen, indem dieß wie ein bloßer Wortstreit erscheinen könnte, sofern nur nicht übersehen wird, daß diese „höhere Potenz" sich zugleich zum specifischen Unterschiede erhebt. Dieß ist nicht bloß eine Behauptung des „menschlichen Hochmuthes", wie der Verfasser meint. Wir denken an einem andern Orte zu zeigen, daß wir gegen die Verwandtschaft zwischen Thier und Menschen unsern Sinn nicht verschließen, ja, daß sie für uns eine wesentlichere Bedeutung hat, als man gewöhnlich ihr zuzugestehen geneigt ist; daß aber gerade die tiefere Erforschung dieses Verhältnisses eine, wenn auch nur gradweise Gleichstellung beider um so entschiedener ausschließt.)

Von der Art der Anordnung des Nervensystems hängt nun die Höhe und der Umfang des Seelenlebens ab; darin muß somit auch der Ursprung dessen liegen, was wir am Menschen „Vernunft" nennen. Nun zeigt sich aber kein wesentlicher Theil im Nervensysteme des Menschen, welchen er nicht mit den höherstehenden Thieren gemein hätte. Daher ist die Vernunft nur eine gesteigerte Potenz des Thierinstinctes, oder eine höhere *Form* desselben (S. 280.). Ist nun ferner die Seele überhaupt

nur als eine Eigenschaft zu betrachten, welche ebenso den Nerven inhärirt, wie das magnetische, elektrische Fluidum an gewissen andern Körpern haftet: so ist wenigstens vom Standpunkte der Naturwissenschaft die individuelle Fortdauer derselben etwas rein Unbegreifliches; ihre Annahme muß dem Dogma, dem Glauben überlassen werden. Ewig, unsterblich ist nur die „Materie", aus deren wechselnder Verbindung auch diese Erscheinung hervorgegangen ist. Ja es wäre überhaupt ein Widerspruch, die Seele, wenn sie als Kraft gedacht wird, zugleich als ein selbstständiges Wesen denken zu wollen; denn als solche kann sie nur Eigenschaft eines Realen, der Materie seyn. Umgekehrt, sofern sie als ein Reales gedacht werden wollte, könnte sie selbst nur „Körper" seyn; denn was realen Inhalt und reale Form hat, ist allein die Materie. Beide Alternativen führen daher zu demselben Ziele, zur Unvermeidlichkeit materialistischer Consequenzen. „Die Naturwissenschaft wird sich des empirischen Materialismus, als Fundament exacten Wissens, nicht entschlagen können" (S. 286.). (Dennoch spricht der Verfasser dabei vom Glauben mit Ernst und Ehrerbietung. Er schließt mit Luther's Worten: „Gott helfe mir; ich kann nicht anders.")

Nicht ohne Absicht haben wir diese Darstellung besonders hervorgehoben. Sie drückt die würdige Gesinnung eines ächt wissenschaftlichen Forschers aus, welchem Klarheit und Consequenz über Alles gehen und der sich auch ihren unwillkommenen Resultaten unterwirft, weil sie ihm unvermeidlich scheinen. Wichtiger ist jedoch, daß zugleich nirgends schärfer, als hier, die eigentlichen Motive aufgedeckt sind, welche ihn, wie es scheint, fast wider Willen zu jenen Ansichten hindrängen. Es sind die deutlich von ihm gefühlten Mängel des gewöhnlichen spiritualistischen Dualismus, der Widerspruch, welcher besonders dem Naturforscher auffallen muß: die Seele als ein vom Leibe Verschiedenes, rein Bewußtes denken zu sollen, ohne daß ihm im Geringsten begreiflich würde, wo die reale Grundlage dafür herkommen soll. Empfindung, Bewußtseyn, Ich sind Eigen-

schaften eines ihnen zu Grunde liegenden Realen, Substanziellen, nichts für sich Bestehendes: als eine leere, in der Luft schwebende „Kraft" lassen sie sich nicht denken. Dieß ist eigentlich die hier verborgen bleibende Grundprämisse des Verfassers, welcher wir selber auf's Vollständigste beitreten. Nur hat dieselbe an sich mit dem Materialismus nicht das Mindeste gemein, indem es eine offene Frage für die weitere Untersuchung bleiben muß: was als jenes reale Substrat der Seele zu denken sey? Und in diesem ganz allgemeinen Sinne könnten wir uns sogar seiner Sprachweise fügen, wenn er behauptet, daß die Materie ewig, daß die Seele selbst nur Körper sey. Offenbar nämlich hat er hier in nur uncorrectem Ausdrucke den Begriff des Realen mit dem ganz unbestimmten und nebulistischen der Materie verwechselt.

Aber auch von Seite eines „exacten Wissens", welches sich hier, wie man sieht, wider Willen in materialistische Consequenzen verfangen hat, kann seinem Principe nach nicht der geringste Einwand gegen die Beweisführung erhoben werden, daß jenes „reale Substrat" der Seele, welches den Bewußtseynserscheinungen zu Grunde zu legen ist, völlig anderer Art, ein Wesen sui generis seyn müsse, als die andern Wesen, welche das Phänomen materieller Körper bilden. Ja dieser Beweis liegt gerade im Geist „exacter Naturforschung", welche auf Nichts entschiedener dringt, als auf Sonderung des Specifischen der Erscheinungen, somit auch auf Unterscheidung der realen Substrate, welche ihnen zu Grunde zu legen sind. Daß und wie aber dieser Beweis geführt werden könne, läßt sich unschwer aus dem Sinne jener Einwendungen erkennen, welche wir den materialistischen Hypothesen entgegenstellen mußten.

Hieraus ergiebt sich aber auch andererseits der Grund, warum wir gleich Anfangs dem Materialismus eine vorübergehende Berechtigung nicht abzustreiten vermochten. Er hat, auf sein Wesen zurückgeführt, einen lediglich kritischen Charakter: er bringt auf immerhin rohe, ja ungeschlachte Weise das Unbefriedigende jener spiritualistischen Denkweise zur Sprache,

welche die Seele zu einem „an sich raum- und zeitlosen", eigentlich damit unbegreiflichen Wesen verflüchtigt, dessen Selbstständigkeit und eigenthümliche Wirksamkeit dem Leibe gegenüber damit zu einer rein undenkbaren wird. Er zeigt die Nothwendigkeit, zu einem irgendwie näher motivirten Realismus sich zu erheben. Er selber jedoch wird seine unzureichenden, ja ganz mißglückten Erklärungsversuche entschieden preisgeben müssen, wenn das dunkel gefühlte Bedürfniß, welches ihn über den Spiritualismus hinaustrieb, ohne ihn dennoch das Rechte erreichen zu lassen, einst seine volle Befriedigung findet. Dieß führt uns auf die tiefere Frage zurück: welches das metaphysische Princip desselben sey und warum der von ihm behauptete materialistische Realismus auch aus metaphysischen Gründen für unhaltbar erklärt werden müsse? Diese Untersuchung wollen wir einem zweiten Artikel vorbehalten.

Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme.

Mit Rücksicht auf Adolf Trendelenburg's Schrift: Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg. Berlin 1850. bei Bethge.

Von Dr. J. Frauenstädt.

Den Gegensatz der wirkenden und der Zweckursache identificirt Adolf Trendelenburg mit den Gegensatz „der blinden Kräfte und des bewußten Gedankens", und führt alsdann auf letzteren als auf den Grundgegensatz alle philosophischen Systeme zurück. Denn er sagt gleich im Eingange der genannten, in der Königl. Akademie der Wissenschaften vorgetragenen Abhandlung über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg wörtlich Folgendes:

„Spinoza hat seiner Lehre, wenn man den Grundgedanken betrachtet, unter den Systemen eine ursprüngliche und eigenthümliche Stellung gegeben, eine Stellung, die noch nicht da gewesen war. Sie wurde bereits in einer früheren Abhandlung

„über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme" bezeichnet (Denkschriften der K. Akademie d. Wissensch. Philolog. und histor. Abhandlungen 1847. S. 249.), aber einer nähern Untersuchung vorbehalten. Indem dort dargethan wurde, daß sich der Grundunterschied der philosophischen Systeme um das Verhältniß des letzten und größten Gegensatzes drehe und drehen müsse, um den Gegensatz der blinden Kräfte und des bewußten Gedankens: ergab sich ein dreifacher Entwurf einer Weltansicht, welche auch in der That die Geschichte der Philosophie in ihrem Ablauf verwirklicht und ausgebildet hat. Wenn wir nämlich nackte Kraft und bewußten Gedanken als die beiden Endpunkte eines großen Gegensatzes einander gegenüberstellen und die Richtung auf die Einheit voraussetzen: so können sie sich in der Einigung auf dreifache Weise zu einander verhalten. Entweder steht die Kraft der wirkenden Ursache vor und über dem Gedanken, so daß der Gedanke nicht das Ursprüngliche ist, sondern Ergebniß, Produkt und Accidenz der blinden Kräfte; — oder der Gedanke steht vor und über der Kraft, so daß die blinde Kraft für sich nicht das Ursprüngliche ist, sondern der Ausfluß und die Wirkung des Gedankens; — oder endlich Gedanke und Kraft sind im Grunde dieselben und unterscheiden sich nur in dem auffassenden Verstande."

Nach diesem allgemeinen Entwurf des letzten Unterschiedes der philosophischen Systeme behauptet alsdann Trendelenburg: es könne nur diese drei Stellungen von Gedanken und Kraft geben; und da nur eine der drei möglichen die wirkliche und wahre seyn könne, so seyen die Systeme, je nachdem sie eine der drei sich einander ausschließenden Stellungen durchführen und zum letzten Stützpunkt ihrer Bewegungen machen, in einem durchgehenden Streit begriffen. Bis Spinoza habe es sich um die beiden ersten Auffassungen gehandelt. In den materialistischen Systemen habe sich die erste Möglichkeit erfüllt, in welcher die Kraft der wirkenden Ursache als das Ursprüngliche vor und über den Gedanken gestellt wird; in den idealen Systemen, im Platonismus, zu welchem der Aristotelismus, die Stoa und die

Philosophie der christlichen Kirche wie Verwandlungen einer Grundgestalt gehören, habe sich die andere Möglichkeit erfüllt, in welcher der Gedanke als das Ursprüngliche vor und über die Kraft gestellt wird, sie richtend und regierend. Endlich bei Spinoza erscheine die dritte Möglichkeit mit der vollen Wucht ihrer Eigenthümlichkeit. „Wenn bis dahin in den Systemen Gedanke und blindwirkende Kraft dergestalt mit einander gestritten hatten, daß entweder, wie in den teleologischen seit Plato, der Gedanke über die Kräfte, oder, wie in den mechanischen seit Demokrit, die Kräfte über den Gedanken siegen wollten: so faßte Spinoza ohne solche Ueberordnung und Unterordnung beide in eins. Es wirkt weder das Denken auf die Ausdehnung, noch die Ausdehnung auf das Denken; es tritt weder der Gedanke vor die Kraft, noch die blinde Kraft vor den Gedanken. Sie sind in ihrem Grunde nicht verschieden; denn sie drücken Eine Sache nur auf verschiedene Weise aus."

Jedoch, wie Trendelenburg durch die ganze Abhandlung hindurch mit zahlreichen Belegstellen aus Spinoza beweist, Spinoza konnte diesen seinen eigenthümlichen Grundgedanken, diese dritte der drei bezeichneten Möglichkeiten, nicht consequent festhalten und durchführen. Der Grundgedanke fiel bei ihm in den wichtigsten Punkten, in denen er sich bewähren sollte, von sich ab und ging in die beiden andern Betrachtungsweisen, bald in die teleologische, bald in die materialistische über. „Zwischen diesen beiden, schließt daher Trendelenburg, geht nun der Kampf der Principien fort, wenn nach dem großen, aber vergeblichen Versuch die Grundansicht Spinoza's, jene dritte Möglichkeit, um die Einigung von Gedanken und Kraft zu begreifen, aus der Reihe der Streitenden ausscheidet."

Nach dieser Trendelenburg'schen Darstellung beruht also der letzte Unterschied der philosophischen Systeme auf dem Gegensatz des Materialismus und der Teleologie (Ableitung der Welt aus wirkenden oder aus Zweckursachen), und dieser Gegensatz wiederum ist identisch mit dem Gegensatze zwischen Materialismus und Spiritualismus (Ableitung

der Welt aus blinden Kräften oder aus dem bewußten Gedanken). So sehr ich auch Trendelenburg's Unternehmen, den letzten oder Grundunterschied der philosophischen Systeme aufzusuchen und festzustellen, als ein verdienstliches, weil einem dringenden Bedürfniß unserer Zeit entsprechendes, anerkennen muß; so wenig kann ich doch andererseits umhin, die Art und Weise, wie er dieses löbliche Unternehmen ausgeführt hat, als eine durchaus verfehlte zu bezeichnen. Denn erstens, wie ich beweisen werde, bildet nicht der Gegensatz zwischen Materialismus und Teleologie, sondern der Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus (im Kantischen Sinne) den Grundgegensatz aller Philosophie, folglich muß dieser der letzten Unterscheidung aller philosophischen Systeme zu Grunde gelegt werden. Und zweitens ist der Gegensatz zwischen Materialismus und Teleologie keineswegs, wie Trendelenburg ihn darstellt, identisch mit dem Gegensatze zwischen Materialismus und Spiritualismus, als ob die Teleologie nur bestehen könnte bei der Annahme eines nach Zwecken wirkenden Geistes oder „bewußten Gedankens"; denn, wie ich zeigen werde, verträgt sich die Teleologie ganz gut mit der Ableitung der Welt aus blind, d. h. bewußtlos wirkenden Kräften.

I. Nicht der Trendelenburg'sche Gegensatz zwischen Materialismus und Teleologie, sondern der Kantische zwischen Realismus und Idealismus bildet den letzten oder Grundunterschied der philosophischen Systeme.

Dieses zu beweisen ist nicht schwer. Denn der Grundunterschied muß alle andern Unterschiede in sich befassen, darf nicht selbst wieder nur eine Unterart unter einem noch höhern Unterschiede bilden. Der Trendelenburg'sche Gegensatz fällt aber unter die eine Seite des von Kant aufgestellten Gegensatzes, nämlich unter die des Realismus, der keinen Unterschied macht zwischen Ding an sich und Erscheinung oder zwischen der Welt, wie sie unabhängig vom menschlichen Erkennen ist, und wie sie in diesem sich spiegelt, sondern beide identificirt.

Den Gegensatz zwischen wirkender und Zweckursache faßt Trendelenburg ohne Weiteres als einen realen auf, während es doch nur ein Gegensatz im unterscheidenden Intellect des Menschen, also ein idealer Gegensatz (im Kantischen Sinne) ist. „Es ist doch, sagt Kant unwiderleglich, etwas ganz Anderes, ob ich sage: die Erzeugung gewisser Dinge der Natur, oder auch der gesammten Natur, ist nur durch eine Ursache, die sich nach Absichten zum Handeln bestimmt, möglich, oder: ich kann nach der eigenthümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnißvermögen über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urtheilen, als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Causalität eines Verstandes productiv ist. Im erstern Falle will ich etwas über das Object ausmachen, und bin verbunden, die objective Realität eines angenommenen Begriffs darzuthun; im zweiten bestimmt die Vernunft nur den Gebrauch meiner Erkenntnißvermögen, angemessen ihrer Eigenthümlichkeit und den wesentlichen Bedingungen ihres Umfangs sowohl, als ihrer Schranken. Also ist das erste Princip ein objectiver Grundsatz für die bestimmende, das zweite ein subjectiver Grundsatz blos für die reflectirende Urtheilskraft, mithin eine Maxime derselben, die ihr die Vernunft auferlegt." (Kritik der teleologischen Urtheilskraft §. 74. nach d. Ausg. v. Rosenkranz.)

Hätte Trendelenburg diese Kantische unumstößliche Lehre beherzigt, derzufolge nur die reflectirende Urtheilskraft es ist, welche die Welt aus Zweckursachen erklärt, so hätte er den dem Materialismus und der Teleologie zu Grunde liegenden Gegensatz zwischen der causa efficiens und der causa finalis nicht ohne Weiteres als einen realen genommen und nach ihm die philosophischen Systeme eingetheilt, sondern hätte erkannt, daß dieser Gegensatz nur ein idealer, d. h. subjectiver, ist und daß folglich diejenigen Systeme, welche ihn ohne Weiteres für einen realen nehmen und darüber streiten, ob blos wirkende oder Zweckursachen die Welt hervorgebracht, auf die eine Seite

des Grundgegensatzes aller Philosophie fallen, nämlich auf die Seite des kritiklosen Realismus, der die Unterscheidungen, die der Mensch nach den Kategorien seines Kopfes macht, für Unterschiede des Wesens an sich der Dinge nimmt.

So sehr sich auch die materialistischen und teleologischen Systeme einander entgegengesetzt sind, da jene die Welt aus blos mechanisch wirkenden, diese hingegen aus Zweckursachen ableiten, so kommen doch beide Arten von Systemen darin überein, daß sie ihre Welterklärung für die der realen Weltentstehung entsprechende halten; folglich stehen beide als Realismus dem Idealismus gegenüber, der es für vermessen erklärt, Unterschiede, die der menschliche Intellect seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nach zu machen sich genöthigt sieht, ohne Weiteres für objective, im Wesen an sich der Dinge begründete Unterschiede zu nehmen.

Der Realismus freilich vermag den Gegensatz der mechanisch-materialistischen und der teleologischen Weltauffassung nicht zu vereinigen. Denn, weil der Realismus den im Erkennen sich ausschließenden Gegensatz zwischen der mechanisch wirkenden und der Zweckursache für einen realen nimmt, so urtheilt er ohne Weiteres: die Welt ist entweder aus blos wirkenden oder aus Zweckursachen entstanden. Anders hingegen der kritische Idealismus. Dieser sieht ein, daß, was im Erkennen sich ausschließt, darum noch nicht an sich unvereinbar ist. In dem §. 77. der Kritik der teleologischen Urtheilskraft „von der Vereinigung des Princips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur" sagt Kant: „An einem und eben demselben Dinge der Natur lassen sich nicht beide Principien, als Grundsätze der Erklärung (Deduction) eines von dem andern, verknüpfen, d. i. als dogmatische und constitutive Principien der Natureinsicht für die bestimmende Urtheilskraft, vereinigen. Wenn ich z. B. von einer Made annehme, sie sey als Produkt des bloßen Mechanismus der Materie anzusehen, so kann ich nun nicht von eben derselben Materie, als einer Causalität nach Zwecken zu handeln, eben

dasselbe Produkt ableiten. Umgekehrt, wenn ich dasselbe Produkt als Naturzweck annehme, kann ich nicht auf eine mechanische Erzeugungsart desselben rechnen und solche als constitutives Princip zur Beurtheilung desselben seiner Möglichkeit nach annehmen und so beide Principien vereinigen." Aber, obgleich solcherweise Kant zugesteht, daß die eine Erklärungsart die andere ausschließt, so folgert er doch daraus nicht, wie die Realisten, daß die Welt an sich entweder aus blos mechanisch wirkenden oder aus Zweckursachen hervorgegangen sey, sondern nimmt ein Princip an, welches sowohl der mechanischen als der teleologischen Ableitung gemeinschaftlich zu Grunde liegt, und nennt dieses das Uebersinnliche, welches wir zwar der Natur als Phänomen unterlegen müßten, wovon wir uns jedoch als einem transscendenten Princip nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen könnten. „Das Princip, welches die Vereinbarkeit beider (der materialistisch-mechanischen und der teleologischen Erklärungsart) in Beurtheilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muß in dem, was außerhalb beider (mithin auch außer der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von diesen aber doch den Grund enthält, d. i. im Uebersinnlichen gesetzt und eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden. Da wir nun von diesem nichts als den unbestimmten Begriff eines Grundes haben können, der die Beurtheilung der Natur nach empirischen Gesetzen möglich macht, übrigens aber ihn durch kein Prädicat näher bestimmen können, so folgt, daß die Vereinigung beider Principien nicht auf einem Grunde der Erklärung (Explication) der Möglichkeit eines Produkts nach gegebenen Gesetzen für die bestimmende, sondern nur auf einem Grunde der Erörterung (Exposition) derselben für die reflectirende Urtheilskraft beruhen könne."

So lange Trendelenburg diese Kantische Lehre, deren klarer Sinn es ist, daß der Gegensatz der mechanischen und teleologischen Erklärungsweise nur subjectiv für uns, nicht objectiv für die Möglichkeit der Dinge selbst Gültigkeit hat, — so lange er, sage ich, diese Lehre nicht gründlich wider-

legt, so lange bleibt seine Behauptung, daß der letzte Unterschied der philosophischen Systeme darauf beruhe, ob sie die Welt mechanisch-materialistisch oder teleologisch erklären, unwahr. Denn diese zwiefache Erklärungsweise ist von Kant mit großer Besinnung als eine ideale, d. h. nur subjectiv, für die reflectirende Urtheilskraft, gültige bezeichnet worden, und seit Kant beruht daher der letzte Unterschied der philosophischen Systeme darauf, ob sie zum Realismus oder Idealismus sich bekennen und welche Stellung sie überhaupt dem Realen zum Idealen geben. Ja, nicht erst seit Kant, sondern schon seit Cartesius dreht sich der Unterschied der philosophischen Systeme um diese Frage. „Cartesius", so fängt Arthur Schopenhauer seine meisterhafte Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen an (Parerga und Paralipomena I. 3 ff.) „Cartesius gilt deshalb mit Recht für den Vater der neuern Philosophie, weil er zuerst sich das Problem zum Bewußtseyn gebracht hat, um welches seitdem alles Philosophiren sich hauptsächlich dreht: das Problem vom Idealen und Realen, d. h. die Frage, was in unserer Erkenntniß objectiv und was darin subjectiv sey, also was darin etwanigen, von uns verschiedenen Dingen, und was uns selber zuzuschreiben sey."

Trendelenburg setzt ohne Weiteres voraus, was er erst hätte beweisen müssen, daß die Unterschiede, die das Erkennen macht, folglich auch der Gegensatz der wirkenden und Zweckursache, im Wesen an sich der Dinge begründet seyen. Er ist daher completer Realist. Er ist nicht blos, wie ihn Fortlage in seiner genetischen Geschichte der Philosophie seit Kant (S. 449.) titulirt „Halbkantianer", sondern geradezu Antikantianer. Die Fortlage'sche Kategorie der Halbkantianer, unter welche er mit größtem Unrecht Arthur Schopenhauer zählt, der der gründlichste Kantianer ist, den es je gegeben hat, — ist eine durchaus verfehlte. Denn, was den Kantischen Grundgedanken, die Unterscheidung des Dinges an sich von der Erscheinung, betrifft, so kann man nur entweder ganz oder gar nicht Kantianer seyn. Die Realisten, zu denen Trendelenburg

gehört, welche die Welt, wie sie sich in unserm Gehirn abspiegelt, also die Welt als Erscheinung, oder wie sie Schopenhauer nennt, die Welt als Vorstellung, für die reale, an sich bestehende Welt nehmen, sind gar nicht Kantianer oder vielmehr Antikantianer. Diejenigen Idealisten hingegen, welche, wie Johann Gottlieb Fichte — das Orakel Fortlage's — das Reale aus dem Idealen, das Nicht-Ich aus dem Ich, deduciren, sind Hyperkantianer. Erst nach Absonderung der complet realistischen Antikantianer, so wie der complet idealistischen Hyperkantianer, bleiben die ächten Kantianer übrig, zu welchen Alle gehören, die den Kantischen Grundgedanken der Unterscheidung zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich aufrecht erhalten, wenngleich sie auch in der Ausführung dieses Grundgedankens von Kant abweichen.

Wäre das, was Trendelenburg für den letzten Unterschied der philosophischen Systeme erklärt, wirklich der letzte oder Grundunterschied, so würden Kant und alle ächten Kantianer gar nicht unterzubringen seyn, denn sie erklären die Welt weder mechanisch-materialistisch, noch teleologisch, noch spinozistisch, nach den Trendelenburg'schen drei Möglichkeiten, sondern verhalten sich zu allen möglichen Erklärungsweisen der Welt kritisch, indem sie die Aussagen des menschlichen Erkennens wohl unterscheiden von dem, was an sich, d. h. unabhängig vom Erkennen, den Dingen zukommt.

II. Gesetzt aber auch, der Gegensatz zwischen wirkender und Zweckursache wäre kein blos idealer, subjectiver, für die reflectirende Urtheilskraft gültiger, sondern ein realer, objectiver, im Wesen an sich der Dinge begründeter; so folgt doch daraus nicht, was Trendelenburg daraus folgert, daß, wenn man die Welt teleologisch, also aus Zweckursachen erklärt, man genöthigt sey, sie spiritualistisch, aus einem Geiste oder „bewußten Gedanken" abzuleiten. Der Cartesianische Gegensatz zwischen Geist und Materie, Denken und Ausdehnung, den Spinoza in die Eine absolute Substanz aufgelöst hat, fällt überhaupt nicht zusammen mit dem Gegensatz der wirkenden und der

Zweckursache. Trendelenburg hat wiederum nur die Identität von Zweckursachen und geistigen oder bewußt-denkenden Ursachen vorausgesetzt, aber keineswegs bewiesen. Die Natur weist in den Instincten und Kunsttrieben der Thiere, so wie in den dunklen vegetativen Prozessen der organischen Körper höchst zweckmäßige Wirkungen auf, die doch keineswegs aus einem seines Zweckes sich bewußten Geiste oder Gedanken hervorgegangen sind. Die Verdauung, die Blutbereitung, die Heilprozesse im Schlaf gehen alle höchst zweckmäßig vor sich, ohne daß wir im Mindesten ein Bewußtseyn davon haben. Ja sogar das künstlerische Genie producirt nach einem Zwecke ohne sich desselben klar bewußt zu seyn. In der Inspiration sprechen und handeln wir zweckmäßig, ohne vorherige Kenntniß oder Ueberlegung des Zweckes, und wundern uns nachher selbst über unsere eigenen treffenden Worte und Thaten. Sollte nun nicht auch die Welt im Großen und Ganzen, so zweckmäßig sie auch eingerichtet ist, aus einem solchen dunkeln, blinden, seines Zweckes sich nicht bewußten und doch das Rechte treffenden Triebe oder Drange hervorgegangen seyn können? Was innerhalb der Welt, im Einzelnen, geschieht, das Hinarbeiten auf einen Zweck ohne Bewußtseyn desselben, sollte dies nicht auch bei der Entstehung und Bildung der Welt überhaupt möglich seyn? —

Prüfen wir uns recht, so müssen wir eingestehen, daß es uns weit schwerer wird, die Welt aus einem bewußten, nach vorher klar erkannten Zwecken thätigen Geiste abzuleiten, als aus einem blind und doch zweckmäßig wirkenden Triebe. Die Werke des Instincts sind unendlich vollkommener, als die aus geistiger, bewußter Reflexion hervorgegangenen. Alle Ueberlegung nach Zwecken macht schwankend und unsicher, und wenn es uns schon schwer wird, eine Beethoven'sche Symphonie aus klaren, vorher deutlich erkannten Zwecken abzuleiten, so wird es uns noch unendlich schwerer, die Harmonie der Sphären aus einem bewußten Plane, in welchem die Mittel zu den Zwecken genau abgewogen und berechnet waren, zu erklären. Was hätte der Weltgeist nicht Alles zu bedenken und zu überlegen gehabt,

wenn er aus Ueberlegung gehandelt hätte! Nein, die Welt, so zweckmäßig und harmonisch sie auch ist, kann dennoch sehr wohl als das unüberlegte Product eines unüberlegt wirkenden Principes gedacht werden.

Der physikotheologische Beweis, der von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt auf einen intelligenten, geistigen, nach weisen Plänen und Zwecken schaffenden Welturheber schließt, macht einen Schluß, von dem erst nachzuweisen wäre, ob und inwieweit er ein berechtigter ist. Daraus nämlich, daß unserer reflectirenden Urtheilskraft bei Betrachtung der Welt deutlich zu erkennende Zwecke entgegentreten, schließt er, daß auch an sich die Welt aus deutlich erkannten Zwecken hervorgegangen sey. Treffend sagt Schopenhauer in dem höchst beachtungswerthen Capitel „zur Teleologie", im II. Bd. der „Welt als Wille und Vorstellung" (S. 329.): „Die staunende Bewunderung, welche uns bei der Betrachtung der unendlichen Zweckmäßigkeit in dem Bau der organischen Wesen zu ergreifen pflegt, beruht im Grunde auf der zwar natürlichen, aber dennoch falschen Voraussetzung, daß jene Uebereinstimmung der Theile zu einander, zum Ganzen des Organismus und zu seinen Zwecken in der Außenwelt, wie wir dieselbe mittelst der Erkenntniß, also auf dem Wege der Vorstellung, auffassen und beurtheilen, auch auf demselben Wege hineingekommen sey; daß also, wie sie für den Intellekt existirt, sie auch durch den Intellekt zu Stande gekommen wäre. Wir freilich können etwas Regelmäßiges und Gesetzmäßiges, dergleichen z. B. jeder Krystall ist, nur zu Stande bringen unter Leitung des Gesetzes und der Regel, und ebenso etwas Zweckmäßiges nur unter Leitung des Zweckbegriffs: aber keineswegs sind wir berechtigt, diese unsere Beschränkung auf die Natur zu übertragen, als welche selbst ein Prius alles Intellekts ist und deren Wirken von dem unsrigen sich der ganzen Art nach unterscheidet."

In der That beruht die ganze Physikotheologie nur auf dieser unberechtigten Uebertragung der bewußten menschlichen Zweckthätigkeit auf das weltbildende Princip. Weil unsere

zweckmäßigen Werke nach „bewußten Gedanken“ zu Stande kommen, schließt sie ohne Weiteres, daß auch die Zweckmäßigkeit der Welt auf eben diese Weise zu Stande gekommen sey. Von einer besondern Art zweckmäßiger Wirksamkeit auf unserm Planeten, innerhalb des Kreises der menschlichen, willkürlichen Thätigkeit, schließt sie auf das ganze große Gebiet des Zweckmäßigen überhaupt, nicht bedenkend, daß was von einer besondern species gilt, darum noch nicht von dem ganzen genus auszusagen ist. Uebrigens hat schon Kant treffend bemerkt, daß der physikotheologische Beweis „höchstens einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Weltschöpfer“ darthun könnte. (Krit. der reinen V. Ausg. von Rosenkr. S. 488. 1ste Aufl. S. 626 f.) Ferner hat er gezeigt, wie nur die Voraussetzung, daß die Einheit und Ordnung der Natur der Dinge fremd und zufällig sey, auf den Gedanken führe, daß sie von Außen, durch einen ordnenden Verstand, hineingelegt worden. „Lege ich aber, sagt er, zuvor ein höchstes ordnendes Wesen zum Grunde, so wird die Natureinheit in der That aufgehoben. Denn sie ist der Natur der Dinge ganz fremd und zufällig, und kann auch nicht aus allgemeinen Gesetzen derselben erklärt werden. Daher entspringt ein fehlerhafter Zirkel im Beweisen, da man das voraussetzt, was eigentlich hat bewiesen werden sollen“, nämlich daß die Zweckmäßigkeit nur aus einem nach bewußten Gedanken ordnenden Geiste in die Natur hineingelegt worden. (Krit. d. reinen V. R. 536. 1ste Aufl. 692 f.)

Daß Zweckmäßigkeit keineswegs, behufs ihrer Erklärung, wie Trendelenburg meint, zu der Annahme „bewußter Gedanken“ nöthige, lehren schon die Worte des Aristoteles: *ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἴεσθαι ἕνεκά του γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινοῦν βουλευσάμενον. καί τοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται.* (Phys. II. 8.) Von einem Aristoteliker, wie Trendelenburg, hätte man wohl eine Berücksichtigung dieser Worte erwarten sollen.

Das Dilemma: Alles ist entweder Werk des blinden Zufalls, oder einer nach „bewußten Gedanken" ordnenden Intelligenz, — hat nicht erst seit Kant, sondern schon seit Aristoteles, der die Zweckthätigkeit als eine der Natur immanente erkannte, keine Gültigkeit mehr. Am klarsten und entschiedensten aber geht das Unbegründete jenes Dilemma's aus der die Kantische Philosophie, die ein blos negatives Resultat hatte, positiv abschließenden Schopenhauer'schen Philosophie hervor. Man lese bei Schopenhauer, außer dem schon erwähnten Capitel „zur Teleologie", noch das zwar dem Umfang nach kleine, aber dem Inhalt nach gewichtige Werk „über den Willen in der Natur" (Frankfurt 1836.) und darin besonders das hierher gehörige Capitel: „Vergleichende Anatomie"; so wird man die innige Ueberzeugung gewinnen, daß sehr wohl die Zweckmäßigkeit der Natur sich anerkennen läßt, ohne daß man nöthig hat, zu „bewußten Gedanken", zu einem Geist, einem νοῦς als Weltprincip seine Zuflucht zu nehmen. Andere, als wissenschaftliche Gründe dürfen aber die Philosophie zu ihren Annahmen nicht bestimmen. Mag daher immerhin der große Haufe der Menschen sich die Zweckmäßigkeit der Welt nicht anders erklären können, als anthropomorphisch, durch Ableitung derselben aus einem bewußten, verständigen Geiste, — in der Philosophie gilt nicht die öffentliche Meinung, wie in der Politik, sondern lediglich die Wahrheit, sollte diese auch der ganzen Welt Trotz bieten.

Nach dieser zwiefachen Auseinandersetzung, worin ich bewiesen habe, daß 1) der letzte Unterschied der philosophischen Systeme nicht auf dem Gegensatz des Materialismus und der Teleologie, sondern auf dem Gegensatz des Realismus und Idealismus beruhe, und daß 2) die Teleologie keineswegs identisch sey mit dem Spiritualismus, der die Welt aus einem bewußten Geiste, einer denkenden Intelligenz ableitet, — leuchtet ein, daß die Trendelenburg'schen drei Möglichkeiten 1) der Ableitung des Geistes aus der Materie, 2) der Ableitung der Materie aus dem Geiste, 3) der spinozistischen Ineinsfassung der Materie und des

Geistes als realer Attribute der unendlichen Substanz, keineswegs alle mögliche Philosophie erschöpfen, sondern als sämmtlich unter die Kategorie des Realismus fallend, im Gegensatze stehen zum Idealismus, der Materie und Geist, Denken und Ausdehnung nicht für Dinge an sich, sondern für entgegengesetzte Vorstellungsweisen eines und desselben Dinges erklärt.

Vor Kant freilich war der Grundgegensatz aller Philosophie der Dualismus zwischen Geist und Materie, Denken und Ausdehnung, und alle Systeme drehten sich um die Frage nach dem Verhältniß dieser beiden. Seit Kant hingegen ist es anders geworden; denn nun ist erkannt, daß die Ausdehnung keineswegs der Gegensatz der Vorstellung ist, sondern ganz innerhalb dieser liegt. „Als ausgedehnt stellen wir die Dinge vor, und sofern sie ausgedehnt sind, sind sie unsere Vorstellungen: ob aber, unabhängig von unserm Vorstellen, irgend etwas ausgedehnt, ja überhaupt irgend etwas vorhanden sey, ist die Frage und das ursprüngliche Problem.“ (S. Schopenhauer in der schon erwähnten Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen, Parerga und Paralipomena I. 10.)

Weder Cartesius, noch Spinoza hat, wie Schopenhauer gezeigt, das Problem von dem Verhältniß des Idealen zum Realen richtig gelöst. Denn, anstatt das Ideale, d. h. Das, was unserer Erkenntniß allein und als solcher angehört, von dem Realen, d. h. dem unabhängig von ihr Vorhandenen, rein zu sondern, durch einen in der ersten Linie wohlgeführten Schnitt, und so das Verhältniß beider zu einander festzustellen: zogen sie vielmehr die Durchschnittslinie innerhalb des Idealen, zwischen den beiden entgegengesetzten Vorstellungen des Ausgedehnten, Materiellen und des Unausgedehnten, Immateriellen, und suchten das Verhältniß dieser beiden zueinander festzustellen, als ob es zwei reelle, vom Erkennen unabhängige Dinge wären. Anstatt sich zu fragen: in welchem Verhältniß stehen die beiden entgegengesetzten Vorstellungen der Materie und des Geistes, des Leibes und der Seele, zum Wesen an sich

der Dinge, — forschten sie vielmehr: in welchem Verhältniß stehen Materie und Geist, Leib und Seele zu einander? Cartesius und Malebranche ließen die Einigung beider durch die Vermittelung Gottes zu Stande kommen, Spinoza erklärte beide für Attribute der unendlichen Substanz, die er ebenfalls Gott titulirte. Aber die wahre und eigentliche Substanz, in der die cogitatio und extensio ihren Bestand haben, ist das vorstellende, beide unterscheidende Subject. Dieses ist es, welches die Dinge, insofern es sie räumlich, oder wie Kant sagt, mit dem äußern Sinne anschaut, als ausgedehnt; insofern es sie mit dem innern Sinn erfaßt, als immateriell betrachtet. Der Unterschied zwischen Geist und Materie läßt sich daher nicht blos am Menschen machen, sondern überhaupt an jedem Dinge. Aeußerlich angesehen ist jedes Ding materiell, ausgedehnt (das Gehirn ist die materiell ausgedehnte Seele); innerlich hingegen, nach der zu Grunde liegenden Kraft angesehen, ist jedes Ding immateriell, unausgedehnt. (Man vergleiche hierzu Schopenhauer's Parerga und Paralipomena II. §. 74.) Es ist also falsch, wenn man einen Gegensatz macht zwischen materiellen und immateriellen Dingen und z. B. den Stein ganz und gar nur unter jene, die Seele des Menschen ganz und gar nur unter diese rechnet. Der Stein hat auch eine immaterielle Seele, nämlich die ihm inwohnende Schwerkraft, und die Seele des Menschen hat auch eine materielle Ausdehnung, nämlich am Gehirn.

Denken und Ausdehnung, Materie und Geist sind, wie schon Spinoza, aber ohne die richtigen Consequenzen daraus zu ziehen, gelehrt, nur zwei verschiedene Vorstellungsweisen eines und desselben Dinges.

Dieses wohl erwogen, so wird man finden, daß Trendelenburg's Behauptung (am Schlusse seiner Abhandlung), daß nach Ausscheidung des mißglückten Spinozistischen Versuches, Materie und Geist zu einigen, der Kampf der Principien nun zwischen dem mechanischen Materialismus und dem teleologischen Spiritualismus fortgehe, eine unwahre, weil die Kantische

Kritik ignorirende, ist. Der Kampf der Principien, der vor Kant sich um den Gegensatz zwischen Materialismus und Spiritualismus drehte, geht nach Kant, d. h. nachdem Materialismus, Spiritualismus und die von Spinoza versuchte Einigung beider als unter die Kategorie des kritiklosen Realismus gehörend erkannt worden —, zwischen dem Realismus und Idealismus fort. Um das Verhältniß dieser beiden, nicht aber um das Verhältniß zwischen Materie und Geist, dreht sich fortan die philosophische Grundfrage. Eine Lösung dieses Grundproblems ist aber bereits in dem Schopenhauer'schen Systeme gegeben. Auf dieses werden also Alle, denen es wahrhaft und ernstlich um Philosophie zu thun ist, in Zukunft Rücksicht zu nehmen haben.

Kein Object ohne Subject, — dies ist der erste und unabweisbarste Grundsatz jeder besonnen zu Werke gehenden Philosophie. Der kritiklose Realismus nimmt die Objecte ohne Weiteres für Dinge an sich, während sie doch in Wahrheit zunächst nur Vorstellungen, d. h. Objecte für's Subject sind. Und so, wie im Allgemeinen die Objecte nur Vorstellungen des Subjects sind, so ist auch jede besondere Klasse von Objecten nur eine besondere Klasse von Vorstellungen. Jede besondere Art von Objecten giebt Anweisung auf eine besondere Function des erkennenden oder vorstellenden Subjects. Sinnliche Objecte sind nur für das sinnliche Erkenntnißvermögen da und specificiren sich nach der Anzahl und Verschiedenheit der Sinne, mittelst deren wir überhaupt Objecte aufzufassen im Stande sind. Unsinnliche Objecte sind eben so nur für das unsinnliche Erkenntnißvermögen da. So wie die ganze Körperwelt für uns wegfallen würde, wenn wir nicht das Vermögen der räumlichen Anschauung hätten, so würde auch die ganze Gedankenwelt für uns wegfallen, wenn wir nicht das Vermögen zu denken besäßen.

Hätte man dieses wohl erwogen und beherzigt, so hätte man nicht einen Gegensatz zwischen Geist und Materie oder Ausgedehntem und Unausgedehntem in dem Sinne aufgestellt, als

ob dies zwei entgegengesetzte Dinge an sich oder Substanzen wären, und hätte sich demgemäß auch erspart, über den Zusammenhang und gegenseitigen Einfluß beider auf einander sich die Köpfe zu zerbrechen. Der Gegensatz zwischen Leib und Seele hätte eine ganz andere Bedeutung gewonnen und demzufolge wäre die ganze Anthropologie und Psychologie eine andere geworden, als sie es vom Standpunkte des Cartesianischen Dualismus werden konnte.

Daß ein Gegensatz stattfinde zwischen den Vorstellungen des Ausgedehnten, Theilbaren, Zusammengesetzten einerseits und des Unausgedehnten, Untheilbaren, Einfachen andererseits, — dies kann und wird Niemand leugnen. Aber von da bis zu der Behauptung, daß die Dinge an sich, d. h. unabhängig vom Vorstellen, in materielle und immaterielle, in Körper und Geister oder in Leiber und Seelen zerfallen, ist noch eine weite Kluft, ein breiter, garstiger, unüberspringbarer Graben.

Weil man dies nicht bedachte, sondern ohne Weiteres den vorgestellten Gegensatz für einen realen, an sich bestehenden nahm, so forschte man sogleich drauf los, wie Geist und Materie, Leib und Seele, die man doch unabhängig von einander vorstellen könne, da der Begriff des einen den des andern völlig ausschließt, dennoch dazu kämen, in Zusammenhang mit einander zu stehen und wechselseitigen Einfluß auf einander zu üben; während, wenn man mit Kritik und Besinnung zu Werke gegangen wäre, man vor allen Dingen hätte fragen müssen: Wie kommen wir zu diesem Dualismus? Welches ist der Erkenntnißgrund desselben? Was liegt demselben Reales und Wahres zum Grunde?*)

*) Cartesius folgert: **Possum negare ullum esse corpus, ullam rem extensam, et tamen certum mihi est me esse, quamdiu hoc nego seu cogito: sum ergo res cogitans, non corpus, et ad mei notitiam non pertinet corpus.** Das Unbesonnene dieser Folgerung wurde ihm aber schon in den **objectiones quartae de natura mentis humanae**, mit den Worten bemerklich gemacht: **At ex eo tantum vides aliquam mei notitiam parari posse absque notitia corporis, sed notitiam illam esse completam et adaequatam, ita ut certus**

Die Materialisten, die den Geist aus der Materie, das Denken aus der Ausdehnung; die Spiritualisten, die umgekehrt die Materie aus dem Geiste; die Theisten, die Beides aus Gott, und endlich die Pantheisten, die Beides aus einer gemeinschaftlich zu Grunde liegenden Substanz ableiten, — alle Diese sind in dem gemeinschaftlichen Grundirrthum befangen, den Gegensatz der Materie nnd des Geistes realistisch für einen an sich bestehenden zu nehmen, während er doch in Wahrheit nur die entgegengesetzte Art ausdrückt, wie das erkennende Subject ein und dasselbe Ding sich vorstellt. — Der wahre und letzte Unterschied der philosophischen Systeme ist und bleibt also der Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus.

Einige Bemerkungen über den Gegensatz von Idealismus und Realismus und Schopenhauer's Auffassung desselben.

Zur Entgegnung auf die vorstehende Abhandlung

von **H. Ulrici.**

Mit Recht hat man in neuerer Zeit den philosophischen Schriften A. Schopenhauer's größere Aufmerksamkeit zugewendet: die Art, wie sie früher, im Allgemeinen wenigstens, fast geflissentlich ignorirt wurden, war eine augenfällige Ungerechtigkeit. Allein so willig wir den Scharfsinn, die Gründlichkeit und Gelehrsamkeit, die Präcision der Darstellung und insbesondre die Energie des Geistes und Charakters ihres Verfassers anerkennen, so gern wir von den Schroffheiten und Uebertreibungen, von den Klagen und Anklagen, den Beleidigungen, Schimpfreden, Bannflüchen, die Schopenhauer fast gegen jeden neueren Philosophen wie gegen die ganze Zunft der Philosophie-Professoren schleudert, absehen wollen, — die entscheidende Bedeutung, die

---

sim me non falli, dum ab essentia mea corpus excludo, mihi nondum plane perspicuum est. In der That folgt daraus, daß ich mich als reinen Geist vorstellen kann, noch nicht, daß ich reiner Geist bin.

seinem Systeme Frauenstädt und einige unbedingte, aber nicht unbefangene Anhänger beilegen, können wir mit dem besten Willen nicht darin finden. Es ist gerade das Grundprincip, die allgemeine Basis, auf die Schopenhauer sich stellt, die völlige noch über Kant hinausgehende Trennung von Ding-an-sich und Erscheinung, durch die er die Welt in das Hüben und Drüben einer unübersteiglichen Kluft spaltet, welche wir mit allen ihren Consequenzen für unhaltbar erachten. Diesen Gegensatz, nicht in seiner ganzen Tiefe, sondern nur in Beziehung auf die voranstehende Abhandlung Frauenstädt's zu erörtern und dabei den Begriff des Zwecks, den Grundbegriff des wahren, die Rechte des Realismus anerkennenden und ihn in sich aufnehmenden Idealismus in Betracht zu nehmen, ist die Absicht dieses Artikels.

Frauenstädt erklärt seinen Meister für einen Kantianer im vollen Sinne des Worts. Und in der That, sofern er die Kantische Basis, jene principielle Unterscheidung des Dinges an sich und der Erscheinung, zum Fundament seines Systems macht, ist er ein voller, ganzer Kantianer. Das System zwar, das er auf diesem Fundamente aufbaut, würde Kant selbst schwerlich anerkannt haben; — denn es steht mit den anderweitigen Motiven und leitenden Gesichtspunkten der Kantischen Philosophie in offenbarem Widerspruch. Dennoch kann auch das System immerhin angesehen werden als ein Versuch, von der Kantischen Basis aus zu positiven philosophischen Resultaten zu gelangen, die nicht nur von den Postulaten der praktischen Vernunft aus gläubig angenommen seyn wollen, sondern wissenschaftliche Geltung beanspruchen. Aber wie steht es mit dem Fundamente selbst? Ist jene Kantische Basis an sich selbst haltbar? und ist sie im Stande, das auf ihr erbaute System zu tragen? oder steht nicht vielmehr dieses System mit ihr selbst in Widerspruch, — also in Wahrheit unbegründet in der Luft oder doch auf einem ganz andern Fundamente als sein Erbauer meint? — Das sind die Fragen, mit deren Entscheidung das Schopenhauer'sche System steht und fällt.

Die Basis selbst wurde bekanntlich schon von Fichte und seinen Nachfolgern aus dem Grunde angegriffen, weil die Existenz des Dinges an sich selbst nur eine subjektive Annahme, eine bloße Vorstellung, also ebenfalls nur Erscheinung sey. Damit lenkte die deutsche Philosophie in die Bahn jenes Idealismus ein, dem Frauenstädt vorwirft, daß er das Reale aus dem Idealen, das Nicht-ich aus dem Ich habe deduciren wollen, und den er als Hyperkantianismus bezeichnet. Aber er vergißt, daß dieser Vorwurf seinen Meister selbst insofern trifft, als derselbe den von Kant in die zweite Ausgabe der Kr. d. r. V. eingeschobenen Versuch, den reinen Idealismus zu widerlegen und das Daseyn eines Realen, Objektiven zu beweisen, auf das Heftigste angreift und damit selbst über die Kantischen Prämissen hinausgeht. Jedenfalls läßt sich mit einem bloßen Namen kein Einwand beseitigen. Die Wissenschaft fordert gründliche Widerlegung: es mußte mit Gründen dargethan werden, warum Fichte Unrecht habe, wenn er behauptete, daß theoretisch von einem Dinge an sich nicht die Rede seyn könne, weil Alles, was das gemeine Bewußtseyn so bezeichne, doch in Wahrheit nur die Vorstellung eines an sich seyenden, äußerlich und unabhängig von ihm bestehenden Dinges, also nur das vorgestellte Nicht-ich oder Objektive sey, welches das Ich nothwendig sich selber gegenüber setze, wenn es eben Ich, Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn seyn solle. Es war mit Gründen darzuthun, warum dennoch die Existenz eines Dinges an sich (sey es der Wille oder was sonst) nicht bloß gläubig um unsrer sittlichen Bestimmung willen, sondern wissenschaftlich, philosophisch angenommen werden müsse. Eine solche gründliche Erörterung dieses principiell entscheidenden Punktes vermissen wir in Schopenhauer's System. Er konnte sie nicht geben, aus dem einfachen Grunde, weil sie von der Kantischen Basis aus unmöglich ist. Denn eine solche Widerlegung könnte nur von der Natur unsers Geistes ausgehen und nachzuweisen suchen, daß wir uns durch sie genöthigt sehen, die Existenz eines Dinges an sich für wahr zu halten, oder daß die Existenz unsers Geistes,

unsers Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, unsers Denkens, Wollens ꝛc. die Existenz eines Dinges an sich verbürge. Aber nach Kant wissen wir von dem, was unser Geist an sich ist, so wenig als vom Wesen an sich der Dinge; nach Kant ist Alles, was wir von unserm Ich, unsrer Seele, unserm inneren Leben überhaupt uns bewußt sind, ebenfalls nur Erscheinung, nur für uns, nicht an sich. Eine bloße Erscheinung aber oder Etwas, das nur für uns ist, kann offenbar unmöglich das An-sich-seyn eines Andern verbürgen; von der bloßen Erscheinung kann nach Kant kein Schluß auf das Ding-an-sich Gültigkeit haben. Denn wäre ein solcher Schluß in irgend einem Falle zuläßig, so würden wir von der Erscheinung aus zwar nicht unmittelbar, wohl aber mittelbar das Ding an sich wahrhaft, wissenschaftlich zu erkennen vermögen, — und die Kantische Basis wäre durchbrochen, der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung in seiner principiellen Bedeutung wäre aufgehoben.

Doch sehen wir ab von dem Fichte'schen „Hyperkantianismus“ — obwohl er die unausweichliche Consequenz des reinen Kantianismus seyn dürfte, — enthalten wir uns aller Consequenzmacherei und stellen uns selbst auf die Kantische Basis, — wir fürchten, daß sie dennoch unhaltbar ist und auch ohne einen Angriff von außen unter unsern Füßen zusammenbricht. Denn sie involvirt in sich selbst einen Widerspruch, der sie nothwendig in sich selbst auflöst. Kant behauptet die Existenz eines Dinges an sich; hier also, in dieser Existenz, ist ein An-sich gegeben, das als solches zugleich für uns seyn soll. Das aber ist schon ein Widerspruch: jedes An-sich, indem es zu einem Für-uns wird, hört damit auf ein reines An-sich zu seyn und verwandelt sich in ein für-uns-seyendes An-sich, d. h. nach Kant in eine bloße Erscheinung des An-sich. Ein Ding an sich, rein als solches, giebt es mithin für uns gar nicht. Der Unterschied zwischen dem Dinge an sich und der Erscheinung ist in Wahrheit nur ein Unterschied zwischen der Erscheinung eines An-sich, welches nach Kant der Existenz der

Dinge zukommt, und der Erscheinung einer Erscheinung, welche nach ihm Alles, was wir von der Beschaffenheit der Dinge zu wissen meinen, umfaßt, — d. h. es ist eben Alles nur Erscheinung. Doch — nehmen wir das Verhältniß ganz, wie es Kant meint; nehmen wir an, die Existenz der Dinge oder eines Realen, Objektiven überhaupt sey ein An-sich, das für uns (von uns aufgefaßt, erkannt) wird, ohne damit zur bloßen Erscheinung zu werden, und es sey also nur die Beschaffenheit (Wesenheit) des Realen, von der wir nichts zu wissen vermögen, weil sie, indem sie für uns wird, in bloße Erscheinung sich verwandelt. Es ist doch immer wieder ein Widerspruch, daß dasselbe Etwas seiner Existenz nach ein An-sich und somit keine bloße Erscheinung, seiner Beschaffenheit nach dagegen bloße Erscheinung seyn soll. Wir vermögen uns schlechterdings kein Etwas zu denken, ohne ihm irgend eine Beschaffenheit beizumessen: das bloße Seyn ohne alle Bestimmtheit wäre das schlechthin Unbestimmte und Unbestimmbare, d. h. das reine undenkbare Nichts. Ja indem wir es als ein an-sich-seyendes fassen, legen wir ihm implicite und nothwendig eine bestimmte Beschaffenheit bei: denn wir denken es eben damit als ein von unserm Vorstellen Unabhängiges, Selbständiges, von uns selbst Verschiedenes. Jedenfalls aber ist es doch höchst auffallend, ja es erscheint inconsequent und unnatürlich, daß für unser Erkennen ein so bestimmter exclusiver Gegensatz zwischen der Existenz des Dinges an sich und seiner Beschaffenheit stattfinden soll. Jedenfalls war daher doch erst nachzuweisen, daß und warum dasselbe Etwas, wiewohl es seiner Existenz nach für uns ist, ohne damit zur bloßen Erscheinung zu werden, doch seiner Beschaffenheit nach bloße Erscheinung seyn soll.

Kant hat diesen Nachweis nirgend geführt, und es ist ein Verdienst Schopenhauer's, durch seine scharfsinnigen und eingehenden Untersuchungen über das Sehen rc. das Kantische System nach dieser Seite hin ergänzt zu haben. Allein wenn auch Schopenhauer und mit ihm einstimmig die neuere Naturwissen-

schaft dargethan hat, daß unsere Gesichts- und Gehörsempfindungen keineswegs dem reellen Seyn entsprechen, daß es physikalisch gar keine Farben und Töne giebt, sondern nur verschiedenartige Aether- und Luftschwingungen unsere Gesichts- und Gehörsnerven afficiren, so ist doch eben diese Einsicht wiederum nur ein Produkt unsers Erkenntnißvermögens, unsers „Intellekts“, und gleichermaßen ist die daraus gezogene Folgerung, daß das Ding an sich und Das, was wir von seiner Beschaffenheit zu erkennen meinen, wohl zu unterscheiden sey, wiederum nur ein Produkt unsers Schlußvermögens. Mit andern Worten: jener Unterschied, den Kant und Schopenhauer zwischen Ding an sich und Erscheinung oder vielmehr zwischen der Beschaffenheit des Dings an sich und unserer Erkenntniß derselben setzen, — eben dieser principielle Unterschied erweist sich als ein bloßes Produkt unsers eignen Erkenntniß- und resp. Schlußvermögens; und da er die Beschaffenheit des Dinges an sich betrifft — denn er behauptet, daß dieselbe anders sey als sie uns erscheint, — so gehört er selbst in das Gebiet der bloßen Erscheinung. Wie aber kann dieser bloß erscheinende Unterschied die Behauptung rechtfertigen, daß die Beschaffenheit des Dinges an sich und das, was wir von ihr percipiren, wirklich oder an sich verschieden sey?! Und sollte etwa nur in diesem Falle die bloße Erscheinung mit dem An-sich der Sache in Eins zusammenfallen, so ist nicht einzusehen, warum dasselbe nicht auch in andern Fällen stattfinden könnte.

Diese Einwürfe und Widersprüche, welche die principielle Basis Kant's und Schopenhauer's treffen, hätte Frauenstädt vor allen Dingen gründlich beseitigen sollen, ehe er es unternommen, in Schriften und Zeitungsartikeln aller Art die Schopenhauer'sche Philosophie als das höchste Maaß menschlicher Weisheit anzupreisen. Dazu kommt, daß der Schluß von unsern Gesichts- und Gehörsperceptionen auf alle unsere durch die Sinne vermittelten Wahrnehmungen offenbar unzulässig oder doch voreilig ist. Aus der Eigenthümlichkeit jener Perceptionen folgt nicht, daß z. B. auch die Perception der Gestalt der Dinge, die

uns der Tastsinn zuführt, falsch oder nur subjektiver Natur sey, oder daß — wie Oersted gegen Kant einwendet — auch die Thatsache, daß Salzkörner im Wasser sich auflösen (verschwinden), Goldkörner dagegen bestehen bleiben, eine bloße Erscheinung sey. Ließe sich aber auch darthun, daß bei allen sinnlichen Perceptionen etwas Aehnliches stattfinde wie beim Gesichts- und Gehörssinn, so wäre damit doch immer nur erwiesen, daß unsere unmittelbare, sinnlich-empirische Erkenntniß der Dinge ihrer realen Beschaffenheit nicht entspreche, keineswegs aber, daß auch das, als was wir uns die Dinge zufolge der Gesetze und Normen unseres Geistes denken müssen, bloße Erscheinung sey. So lange man nicht streng erweisen kann, daß auch die Axiome und Lehrsätze der Mathematik in ihrer Anwendung auf das Reale keine wahre objektive Erkenntniß gewähren, daß es also realiter sehr wohl einen nur von zwei geraden Linien umgränzten Raum oder gar einen viereckigen Triangel geben könne, so lange bleibt immer ein Gebiet stehen, auf welches der Kantische Fundamentalsatz keine Anwendung findet. Freilich soll es nach Kant realiter weder Raum noch Zeit, weder Qualität noch Quantität, weder Ursache noch Wirkung ꝛc. und somit auch keinen viereckigen Triangel, weil überhaupt keinen Triangel, geben. Aber wer bei dieser Ansicht doch noch die Existenz von Dingen an sich oder nur überhaupt eines Realen behaupten will, der muß darthun, daß ein solches Reale, obwohl alle Gesetze und Normen unsers Denkens und somit unser Denken selbst keine Anwendung auf dasselbe finde, dennoch denkbar sey. Hier liegt offenbar wiederum ein Widerspruch mitten in der Kantischen Theorie. Kant behauptet, daß Raum und Zeit die in der Natur unsers Erkenntnißvermögens liegenden, also nothwendigen Formen der Anschauung seyen, die wir nothwendig anwenden müssen, um überhaupt irgend etwas anschauen zu können, und daß ebenso die Kategorieen (der Qualität, Quantität ꝛc.) die gleichermaßen in der Natur unsers Verstandes liegenden formalen „Stammbegriffe" seyen, durch welche „die Anschauung eines Gegenstandes, in Ansehung einer der logischen Funktionen

zu urtheilen, als bestimmt angesehen werde", — also die formalen Begriffe oder begrifflichen Formen, die wir wiederum nothwendig anwenden müssen, um überhaupt irgend eine (durch die Bildung eines Urtheils) bestimmte Anschauung eines Objekts zu gewinnen. Gleichwohl sollen diese allgemeinen Formen sowohl der Anschauung wie des Verstandes nach Kant nur subjektiver Natur seyn und für das Ding an sich durchaus keine Geltung haben. Dann aber folgt nach Kant selbst mit unabweislicher Evidenz, daß wir das Ding an sich weder anzuschauen, noch begrifflich zu erfassen, noch auch nur mittelst der Einbildungskraft uns vorzustellen vermögen, — d. h. daß das Ding an sich nicht nur unerkennbar, sondern schlechthin undenkbar für uns ist. Denn es ist klar, daß wir uns gemäß der Natur unsers Geistes schlechterdings nichts zu denken vermögen, ohne jene allgemeinen Formen anzuwenden, d. h. ohne es nach Raum und Zeit, nach Qualität, Quantität 2c. kurz nach irgend einer jener Kategorieen von uns selbst und von andern Dingen zu unterscheiden: nur dadurch kommt es uns zum Bewußtseyn und wird zu einer bewußten, bestimmten Vorstellung. Das Ding an sich schwindet mithin nach Kant selbst zum schlechthin unbestimmbaren und undenkbaren Nichts zusammen, von dem gar nicht die Rede seyn kann. Hier, in diesem neuen Widerspruche, liegt wiederum eine Frage, die Frauenstädt erst gründlich erörtern mußte, ehe er vom Kantischen Idealismus wie von einem festen unangreifbaren Standpunkte aus eine Scheidung der philosophischen Systeme unternehmen konnte.

Dieselben Einwürfe und Widersprüche treffen auch die Philosophie Schopenhauer's, da er nicht nur die Kantische Unterscheidung des Dinges an sich und der Erscheinung, sondern auch die bloß subjektive Geltung der reinen Formen der Anschauung wie der reinen Stammbegriffe des Verstandes (— letztere nur auf die eine Kategorie der Causalität und ihre vierfache Wurzel zurückführend —) aufrecht erhält. Ja die Widersprüche mehren sich bei ihm. Denn er tritt in der zweiten Hälfte seines Systems, welche erst das Eigenthümliche seiner Weltanschauung

darlegt, mit der Kantischen Basis selbst in Widerspruch. Während Kant consequenter Weise von der Beschaffenheit (Wesenheit) des Dinges an sich nichts aussagt, sondern nur vom sittlichen Bewußtseyn aus fordert, daß man an eine Erfüllung der Postulate der praktischen Vernunft in der Sphäre des wahren An-sich-seyns der Dinge glauben solle, geht Schopenhauer dazu fort, trotz jener principiellen Unterscheidung doch die Wesenheit des Dinges an sich bestimmen zu wollen. Die Bemerkung nämlich, daß unsere Körperbewegungen nicht auf bloße Ursachen und Reize, sondern auf Motive d. h. auf bestimmte „durch das Erkennen hindurchgegangene und nur mittelst des Erkennens wirkende Ursachen" erfolgen, soll uns deutlich zeigen, daß in ihnen, außer den objektiven Veränderungen, die sie sind, noch etwas Andres sich ausspreche, nämlich der Wille. Seines Willens werde das Subjekt in einer ganz andern Weise sich bewußt als der Objekte, ja als seines eignen Leibes, nämlich „auf ganz unmittelbare Weise"; von ihm habe es daher „keine objektive, sondern eine unmittelbare Erkenntniß", und in derselben erkennt es „mehr als die bloße Erscheinung." Der Wille sey vielmehr „das eigentliche An-sich des Menschen", jeder Mensch mithin, wie er an sich selbst erfahre, einerseits Erscheinung d. h. Vorstellung, andrerseits ein über die Erscheinung hinausgehendes An-sich d. h. Wille. Wer daher nicht in theoretischen Egoismus, d. h. in die Ansicht allein zu existiren, verfallen wolle — eine Ansicht, mit der es wohl schwerlich je einem Andern als einem Tollen Ernst gewesen sey, — der müsse zugeben, daß, wie unser erscheinendes Ich zu der Welt der Erscheinungen sich verhalte, gerade so auch unser An-sich zu dem, was die Welt an sich ist, sich verhalten werde, d. h. der müsse annehmen, daß auch die Welt an sich Wille sey und somit das An-sich-überhaupt im Willen bestehe. Diesem An-sich — das liege in der Natur der Sache — müssen die Prädicate, die den Erscheinungen zukommen, abgesprochen werden. Da die Kategorie der Causalität (der Satz vom zureichenden Grunde) wie die Formen des Raumes und der Zeit und damit die nur auf

letzterem beruhende Vielheit und Vereinzelung des Seyenden nur für die Welt der Erscheinung Gültigkeit haben, so müsse der Wille als „grundlos", als „über alle Vielheit erhabene Allgemeinheit und Einheit", als „das ἓν καὶ πᾶν" gedacht werden. Gleichwohl soll dieser Eine Wille „ewige Entwickelungsstufen" haben, in welchen er sich „objektivirt" und welche die „unveränderlichen Gattungen, das was Plato Ideen nennt", seyen. Zuletzt objektivire er sich „im (menschlichen) Gehirn", in welchem „die Welt sich spiegele und damit zum Objekte oder zur Vorstellung werde." Da aber das Erkennen oder die Gehirnfunktion erst auf der höchsten Stufe der Entwickelung oder „der Objektivation" erscheine, so könne von einem Zwecke des Einen Willens nicht die Rede seyn; derselbe sey vielmehr erkenntnißlos, blind, bloßer Trieb zu leben, Tendenz sich zu objektiviren. U. s. w.

Jeder Unbefangene sieht, daß diese ganze Wendung der Schopenhauer'schen Philosophie zum Realen hin nicht nur mit der Kantischen Basis, sondern auch mit sich selbst in mannichfachen Widerspruch geräth. Denn 1) gesetzt auch daß wir uns unsers Willens auf unmittelbare Weise bewußt werden, warum soll diese unmittelbare Erkenntniß keine bloße Erscheinung seyn? Schopenhauer selbst erklärt, daß unter den drei Formen des Raumes, der Zeit und der Causalität, durch die alle übrige Erkenntniß bedingt und eben darum bloße Erscheinung sey, die Erkenntniß des Willens nur von den beiden ersten, Raum und Zeit, befreit sey, ja er muß zugeben, daß indem ich meinen Willen erkenne, er mir nur als eine Reihe von Akten, und somit unter der Form der Zeit erscheint, daß also die Erkenntniß des Willens im Grunde auch von dieser Form nicht befreit ist. Dann aber ist der Wille nothwendig auch bloße Erscheinung, und es ist ein offener Widerspruch gegen das Kantische und sein eignes Princip, wenn er ihn dennoch für das An-sich des Menschen und der Welt erklärt. Freilich nennt er das An-sich auch gelegentlich dasjenige, was gar nicht Objekt (Vorstellung) sey und was, um es zu denken, nur mit Dem verglichen und nach Dem genannt werde, welches am meisten die Form

der Objektivität abgestreift habe, nämlich nach dem menschlichen Willen. Allein diese Auskunft ist eine jener Halbheiten, die Schopenhauer sonst so gründlich verhorrescirt; sie halbirt den Widerspruch nur, so daß wir statt eines ihrer zwei erhalten. Denn danach bliebe das eigentliche An-sich unerkennbar, unvorstellbar, undenkbar; und der Wille wäre nur dasjenige, was **wir** uns als das An-sich am füglichsten vorstellen könnten, weil er am meisten die Formen der Objektivität (Erscheinung) abgestreift habe und somit am meisten dem eigentlichen An-sich gleiche. Allein dieses Mehr und Minder, das damit in das Verhältniß zwischen dem An-sich und der Erscheinung eintritt, hebt die Kantische Unterscheidung beider eben so entschieden auf als die Erklärung des Willens für das eigentliche An-sich. Giebt es ein Mehr oder Minder von Objektivität oder Erkenntniß als bloßer Erscheinung, so muß es auch ein Mehr oder Minder von An-sich oder von Erkenntniß als wahrer Erkenntniß geben. Außerdem bleibt es immer ein Widerspruch, den Willen, der sonach doch nur, wenn auch in geringerem Grade, Erscheinung wäre, als das An-sich des Menschen und der Welt den übrigen Erscheinungen entgegenzusetzen. — Ferner 2) warum soll das angebliche An-sich gerade nur der Wille seyn? Erkennt sich das Subjekt nicht ebenso unmittelbar als fühlend und vorstellend wie als wollend? Warum also soll das An-sich nicht das Gefühl, die Vorstellung seyn? — Und welch' gewaltsamer Schluß ist es, daß weil das Ich sich selber und die Welt ihm erscheint, beide also Erscheinungen sind, darum auch das An-sich der Welt dasselbe wie das An-sich des Ichs, nämlich Wille, seyn soll! Ginge der Schluß von der **gleichen** Erscheinung auf das **gleiche** An-sich, so wäre er wenn auch kein Beweis, doch wenigstens ein richtiger Schluß der Analogie. Aber die Welt (Natur) erscheint ja dem Subjekt **anders** als es sich selber. In der Natur wirken, wie Schopenhauer selbst bemerkt, nur Ursachen im engern Sinne und Reize, in der menschlichen Thätigkeit dagegen Motive, die von jenen dadurch sich unterscheiden, daß sie durch das Erkennen hindurchgegangene

und nur mittelst des Erkennens wirkende Ursachen sind. Die Wirkungen der rein mechanischen Ursachen, die der Schwerkraft, der Wärme ꝛc., das chemische Sich-binden und Lösen der Substanzen, kurz die in der anorganischen Natur wirkenden Kräfte mit dem menschlichen Willen zu identificiren oder auch nur für analog zu halten, kann Niemandem einfallen, der sich gewöhnt hat, genau zu unterscheiden und einfach logisch zu folgern. Außerdem ist die Natur als Erscheinung von dem Subjekt (Ich) als Erscheinung dadurch sehr wesentlich verschieden, daß das Ich sich selber erscheint eben als Ich, die Natur dagegen nur ihm erscheint und zwar als Nicht-ich, d. h. als etwas, das nicht sich selber, sondern nur einem Andern erscheint. Von der ungleichen Erscheinung aber auf das gleiche An-sich zu schließen, ist nicht einmal ein — stets höchst unsichrer — Schluß der Analogie, sondern in Wahrheit nur ein Widerspruch. Außerdem steht offenbar jeder, auch der richtigste Schluß von der Erscheinung auf das An-sich mit der Kantischen Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung im diametralen Widerspruch. — Endlich 3) die Welt soll nur „die Objektivation Eines Willens" zeigen. Ein Objekt aber existirt nur, wie Schopenhauer mit Recht urgirt, für ein Subjekt; Objekt und Erscheinung, objektive Erkenntniß und bloße subjektive Vorstellung braucht daher Schopenhauer stets als gleichbedeutende Ausdrücke; mithin kann auch „Objektivation" nur soviel heißen als Zur-Erscheinung-kommen. Dann aber ist nothwendig das menschliche Gehirn, in welchem auf der höchsten Entwickelungsstufe der Eine Wille sich „objektivirt", ebenfalls bloße Erscheinung. Gleichwohl soll erst im Gehirn „die Welt sich abspiegeln" und damit erst „zum Objekt oder zur Vorstellung werden." Also im Gehirn, das selbst nur Vorstellung ist, entsteht erst überhaupt die Vorstellung, — mithin eine Vorstellung vor aller Vorstellung! — Daß ohnehin der Schopenhauer'sche Eine Wille als jene reine über alle Vielheit (Unterschiedenheit) erhabene Einheit und Allgemeinheit in Wahrheit gar nichts andres ist als jenes Eine, absolute Seyn, das auch schon Fichte in der zweiten Hälfte

seines Philosophirens dem Wissen und damit der erscheinenden Welt als ihr An-sich oder als Das was erscheine, zu Grunde legte, leuchtet jedem Kundigen von selbst ein; und eben so klar ist, daß dieß schlechthin Eine und Allgemeine, das allen Unterschied ausschließt, nicht als Thätigkeit (Wille) gefaßt werden kann, — denn Thätigkeit involvirt den Unterschied von Thun und That, — ja daß es überhaupt undenkbar ist, — denn Denken involvirt den Unterschied von Gedanken und Denken, von Objekt und Subjekt. —

Das sind die nächstliegenden rein theoretischen Bedenken gegen Princip und Grundgedanken des Schopenhauerschen Systems, die Frauenstädt erst zu beseitigen hat, ehe er hoffen darf, ihm bei unbefangenen philosophisch gebildeten Denkern die Geltung zu verschaffen, für die er so eifrig arbeitet. Aber gesetzt auch, Schopenhauer hätte Recht in allen wesentlichen Punkten, — so entsteht die Frage: worauf beruht denn die Berechtigung, die Gewißheit und Sicherheit jenes Kantischen Ausgangspunktes, auf den Sch. sich stellt? Offenbar doch nur darauf, daß wir bei sorgfältiger wissenschaftlicher Betrachtung uns genöthigt finden, einen Unterschied zu machen zwischen Ding an sich und Erscheinung. Und worauf beruht die Berechtigung und Gewißheit der Schopenhauerschen Behauptung, daß der Wille das An-sich der Welt sey? Doch offenbar wiederum nur darauf, daß wir bei gleicher wissenschaftlicher Betrachtung unsers eignen Wesens uns genöthigt finden, den Willen für das An-sich desselben zu erachten und daraus zu folgern, daß auch das An-sich der Welt Wille sey. Eben darauf aber gründet sich auch jede andre wissenschaftliche Ansicht, jede andere philosophische Weltanschauung. Denn alle und jede Begründung einer Behauptung, der s. g. Thatsachenbeweis wie die Demonstration, die Induction wie die Deduction rc., ist nur ein Darlegen jener Denknothwendigkeit, eine Erörterung, die es uns zum klaren Bewußtseyn bringen will, daß wir uns Etwas als seyend oder nicht seyend, als so oder anders seyend denken müssen. *Nur in dem* Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit besteht alle

Gewißheit und Evidenz, und die erste philosophische Frage ist mithin, worauf diese Denknothwendigkeit beruhe und woher das Bewußtseyn derselben uns entstehe. Mögen wir daher mit dem dogmatistischen Realismus (— dem übrigens heutzutage kein einziges irgend erhebliches System mehr anhängt —) behaupten, die Dinge seyen an sich so beschaffen, wie wir sie mittelst der Sinne percipiren; oder mit dem kritischen Idealismus, ein Reales (An-sich) sey zwar vorhanden, aber was wir von seiner Beschaffenheit zu erkennen meinen, sey nur Erscheinung; oder mit dem reinen Idealismus, alles Reale, Objektive (das Nicht-ich überhaupt) sey nur Produkt unsers Denkens oder Selbstbewußtseyns (Ichs); — mögen wir mit Leibnitz und Herbart behaupten, das Reale sey eine Vielheit von Monaden, oder mit Spinoza, Schelling, Hegel rc., es sey die Eine Substanz, die Eine absolute Idealität, das Eine absolute Subjekt-Objekt, oder mit Kant, das An-sich sey als entsprechend den Forderungen unserer praktischen Vernunft nur gläubig anzunehmen, oder endlich mit Schopenhauer, es sey dem menschlichen Willen zu vergleichen und nach ihm zu benennen; — es kommt bei allen diesen Behauptungen darauf an, ob und wie weit wir darzuthun vermögen, daß wir uns die Sache so denken müssen. — Erkenntnißtheoretisch findet daher im letzten Grunde gar kein Unterschied zwischen den einzelnen Systemen statt: sie haben alle die Natur unsers Denkens, unsers Erkenntnißvermögens zu ihrer Basis und stützen sich schließlich alle auf die unleugbare, weil in jeder Behauptung implicite ausgedrückte Thatsache, daß nur dasjenige uns gewiß und evident (wahr) ist, was im Theoretischen als nothwendig zu denken, im Praktischen als nothwendig zu wollen unserm Bewußtseyn sich darstellt. Die Differenz beginnt erst da, wo es sich darum handelt, was denn der Inhalt dieser Nothwendigkeit im Denken und resp. Wollen sey. Und da bildet es allerdings einen Grundgegensatz, ob ich behaupte, daß das Reale wahrhaft- (real-) erkennbar, oder — daß es nach seiner Beschaffenheit an sich unerkennbar und unsere Erkenntniß nur idealer Natur, nur Erscheinung sey.

Allein da der in letzterer Behauptung liegende negative Gegensatz zwischen der erkennbaren Existenz und der unerkennbaren Beschaffenheit des An-sich nach dem Obigen sich nicht festhalten läßt, indem er zu offenbaren Widersprüchen führt; da demgemäß auch Kant das An-sich der Beschaffenheit, wenn auch nicht dem Wissen, doch dem Glauben zugänglich macht, und Schopenhauer dieses An-sich dem menschlichen Willen in seiner Grundbestimmung gleich setzt, so hebt sich damit auch die Schroffheit jenes Grundgegensatzes zwischen Realismus und Idealismus in der Bedeutung, die Schopenhauer diesen beiden Ausdrücken giebt, auf. Und demgemäß kann man denn sehr wohl an die Spitze einer Klassification der philosophischen Systeme das Trendlenburgsche Kriterium stellen. Wird der Gedanke (die Idee — eine geistige Schöpferthätigkeit oder Schöpferthat) vor und über die blinde Naturkraft gesetzt, so daß letztere für sich nicht das Ursprüngliche, sondern der Ausfluß und die Wirkung des Gedankens ist, so ergiebt das den gewöhnlich sogenannten Idealismus, der seinen Namen von den Platonischen Ideen als den schöpferischen Urbildern der realen (erscheinenden) Dinge hat. Wird dagegen die blind wirkende Naturkraft vor und über den Gedanken gesetzt, so daß letzterer nur das Ergebniß, Produkt und Accidens der blinden Kräfte ist, so ist damit der gewöhnlich so genannte Realismus gegeben, der seinen Namen von derjenigen Bestimmung des Realen hat, nach welcher es dem Idealen, dem Geiste und dem bewußten Gedanken, unterschiedlich gegenübersteht. Die dritte Stellung wäre dann diejenige, welche Trendlenburg dem Systeme Spinoza's zuertheilt, indem er meint, daß Spinoza zuerst den Gedanken und die blind wirkende Kraft als im Grunde identisch gesetzt und den Unterschied beider nur in den auffassenden Verstand habe fallen lassen. Ob er in diesem speciellen Punkt Recht habe, möge hier dahingestellt bleiben. Uns scheint es mehr als zweifelhaft, ob nach der Grundanschauung Spinoza's, nach seinem Begriffe der Einen Substanz, von „Kraft" und „Wirkung", von Thätigkeit überhaupt bei ihm die Rede seyn könne, ob also das, was Spinoza

Ausdehnung (res extensa) und Denken (res cogitans) nennt, unter den Begriff der Thätigkeit oder wirkenden Kraft sich subsumiren lasse. Vielmehr scheint nach ihm nicht nur der Unterschied zwischen Ausdehnung und Denken (den beiden Attributen seiner Substanz), sondern auch der Unterschied von Kraft und Wirkung, Thätigkeit und That, und damit die ganze Mannichfaltigkeit der erscheinenden Dinge (die modi der Attribute) nur in den auffassenden Verstand zu fallen, also nur Erscheinung zu seyn, und somit die Grundanschauung Spinoza's mit der Schopenhauerschen in sehr naher Verwandtschaft zu stehen. —

Diese Grundanschauung Schopenhauers von einem blind wirkenden, in verschiedenen Entwickelungsstufen sich objektivirenden Willen steht und fällt nun offenbar mit der Entscheidung der Frage nach der Geltung und Bedeutung des Zweckbegriffs. Darum verknüpft Frauenstädt mit seiner Polemik gegen Trendelenburgs Ansicht unmittelbar die Erörterung dieser Frage. Er behauptet natürlich zunächst, daß der Gegensatz zwischen wirkender und Zweck-Ursache nur in die Erscheinung falle, ein nur idealer, subjektiver, bloß für die reflektirende Urtheilskraft gültiger sey. Allein mit dieser Behauptung haben wir es jetzt nicht mehr zu thun: sie ist erst zu rechtfertigen durch Rechtfertigung des Princips selbst, auf das sie sich stützt. Außerdem ist klar, daß wenn jener Gegensatz bloß in die Erscheinung fällt, ebenso auch der Unterschied zwischen dem Einen allgemeinen Willen und seiner Objektivation überhaupt, also auch der Unterschied zwischen ihm und seiner Objektivirung im menschlichen Gehirn, und somit zwischen dem Willen und der reflektirenden Urtheilskraft, also auch zwischen dem Willen und der Vorstellung, und mithin der Unterschied zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung, selbst nur in die Erscheinung fällt. Wir setzen also mit Frauenstädt den Fall, daß jener Gegensatz zwischen wirkender und Zweck-Ursache ein realer, objektiver sey (— wie denn innerhalb der menschlichen Thätigkeit die Realität eines zweckgemäßen Handelns nur von demselben „Tollen" geleugnet werden dürfte, der etwa auch das Daseyn eines Realen überhaupt

leugnete und sich für allein existirend hielte). Und es fragt sich mithin nur, ob die von Frauenstädt bestrittene Identität von Zweckursache und geistiger mit Bewußtseyn wirkender Thätigkeit sich rechtfertigen läßt, oder was dasselbe ist, ob jedes zweckmäßige Geschehen eine solche geistige, mit Bewußtseyn wirkende Thätigkeit voraussetzt. Frauenstädt beruft sich für seine Ansicht, daß eine Zweckursache sehr wohl bloß blind (bewußtlos) wirken könne, auf die Instinkte und Kunsttriebe der Thiere, auf die dunklen vegetativen Processe der organischen Körper, und zuletzt auf die ebenfalls bloß instinktiv wirkende Thätigkeit des dichterischen und künstlerischen Genie's. Die letztere Thatsache bestreiten wir einfach, und behaupten dagegen, daß der Dichter und Künstler nie bloß instinktiv thätig ist, sondern daß seine aufgeregte (begeisterte) Phantasie stets von dem Bewußtseyn des Zwecks, wenn auch nicht in völlig klarer, detaillirt ausgeprägter Vorstellung, geleitet wird. Bei den Instinkten und Kunsttrieben der Thiere wie bei jenen vegetativen Processen der organischen Körper fragt es sich aber erst, ob dieselben als die eigentliche Ursache des zweckmäßigen Geschehens anzusehen sind, oder ob nicht vielmehr eine andre Thätigkeit in ihnen und durch sie hindurch wirkt und nur mittelst ihrer das zweckmäßige Geschehen hervorruft. Diese Frage kann offenbar nur durch eine genaue Erörterung des Begriffs des Zweckes selbst entschieden werden. Auf eine solche Erörterung mußte daher Frauenstädt möglichst gründlich eingehen, wenn er seinen Gegner, der sie in seinen logischen Untersuchungen mit eben so großer Gelehrsamkeit als Scharfsinn geführt hat, widerlegen wollte: sonst beweisen die Thatsachen, die er beibringt, entweder nichts oder nur gegen ihn. Denn ist der Zweck begrifflich nur diejenige Wirkung, welche der sie selbst realisirenden Ursache als das Prius ihrer Wirksamkeit insofern vorausgeht, als sie ihr Thun, die Wahl und den Gebrauch der Mittel zur Realisirung ihrer selbst bestimmt und leitet, so leuchtet ein, daß damit eine Umkehrung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung gegeben ist, welche im Gebiete des bloß reellen, natürlichen Seyns, der blindwirkenden Kräfte

schlechthin unmöglich ist. Zunächst kann diejenige Thätigkeit, welche nicht bloß mittelbar (als Mittel) einen Zweck realisirt, sondern ihn selbst setzt und durch die Mittel ausführt, also die Endursache, keine blind wirkende Kraft seyn. Denn so lange der Zweck noch nicht realisirt ist, bildet er mit der Endursache eine in sich unterschiedene Einheit, d. h. er ist ebenso Eins mit ihr als unterschieden von ihr: Eins, weil die Endursache nicht Endursache, sondern bloßes Mittel wäre, wenn der ihr Thun bestimmende und leitende Zweck eine andre, von ihr verschiedene Thätigkeit wäre; unterschieden, weil die Endursache wiederum nicht Endursache wäre, wenn der Zweck als ihre Wirkung mit ihr schlechthin identisch wäre (denn dann wäre überhaupt keine Ursache und Wirkung vorhanden). Sonach aber ergiebt sich, daß die Endursache, indem sie den Zweck setzt, nicht bloß producirende, sondern nothwendig zugleich sich in sich unterscheidende Thätigkeit ist. Dasselbe würde folgen, wollte man annehmen, daß der Zweck selbstthätig wirksam wäre und also sich selbst realisirte. Denn immer würde er doch sich in sich als Ursache und Wirkung, Endursache und Zweck unterscheiden müssen. Jede selbstthätig sich in in sich selbst unterscheidende Thätigkeit ist aber — wie wir an einem andern Orte (Syst. d. Logik S. 58 ff.) dargethan haben — nothwendig bewußte geistige Thätigkeit. Mithin ergiebt sich vom Begriffe der Endursache aus, daß der Zweck in letzter Instanz nothwendig Gedanke ist. Dasselbe folgt aus dem Begriffe des Zwecks selbst. Denn die Wirkung, welche der sie erst realisirenden Ursache (der Wirksamkeit der Mittel) vorausgeht, kann als dieses Prius ihrer eignen Realität nicht dem reellen Seyn, der Sphäre der wirkenden Ursache, angehören. Gleichwohl existirt sie doch: denn sie leitet und bestimmt die sie realisirende Ursache; mithin kann sie nur dem ideellen Seyn, der Sphäre der geistigen, mit Bewußtseyn wirkenden Thätigkeit angehören, d. h. der Zweck ist begrifflich der Gedanke, der das Thun einer wirkenden Ursache dergestalt leitet und bestimmt, daß die in ihm abgebildete Wirkung daraus hervorgeht. Hiergegen wird Frauenstädt ein-

wenden: jenes Prius der Realität, jenes ideelle Seyn, das dem Zweck zukomme, sey ja nicht nothwendig der bewußte Gedanke; es ohne Weiteres mit letzterem zu identificiren, sey eben die petitio principii, welche er bekämpfe; vielmehr könne jenes ideelle Prius sehr wohl der bloße, blind wirkende Instinkt der Seele (der blind wirkende Wille) seyn, der, wie die Seele, in innigster Einheit mit dem leiblichen Organismus, die Thätigkeit des letzteren bestimme und leite. Allein ein Instinkt ist eben nur ein Antrieb, ein Impuls; ein solcher kann wohl eine wirkende Ursache in Bewegung setzen, zur Wirksamkeit sollicitiren, aber unmöglich ihr Thun dergestalt leiten und bestimmen, daß eine bestimmte Wirkung daraus hervorgeht. Denn dazu würde gehören, daß der Instinkt gemäß dieser erst zu realisirenden Wirkung, also gemäß diesem ideellen Prius selbst thätig wäre: das ideelle Prius müßte die Norm seyn, welcher gemäß seine eigne antreibende Thätigkeit sich vollzöge. Damit aber ist der Begriff des Instinkts aufgehoben. Denn der bloße Instinkt oder Antrieb ist eben selbst nur eine wirkende Ursache, die eine andre Ursache in Bewegung setzt, nicht aber eine gemäß einer ideellen Norm wirkende Ursache. Auch muß die ideelle Norm doch selbst eine Ursache haben, selbst von irgend einer Thätigkeit gesetzt seyn. Gemäß einer solchen Norm kann mithin nur diejenige Ursache wirken, welche entweder die Norm als Richtschnur ihres Thuns sich selbst gesetzt hat und nach ihr sich selber richtet, so daß sie ihr bei ihrem Thun vorschwebt, also ihr immanent gegenständlich (bewußte Vorstellung) ist, oder welche von einem geistigen, mit Bewußtseyn thätigen Wesen so gesetzt und bestimmt ist, daß sie gemäß der Norm, die dem geistigen Wesen vorschwebt, wirksam ist und die Wirkung, um die es sich handelt, vollzieht. Eine ideelle Norm als selbst gesetzte und selbst befolgte Richtschnur einer blind wirkenden und also nur reellen Thätigkeit ist eine contradictio in adjecto: indem eine solche Thätigkeit eine ideelle Norm ihres Thuns sich selber setzt und selbstthätig befolgt, hört sie auf eine bloß reelle, blind wirkende zu seyn. Denn die das

ideelle Daseyn setzende und bestimmende Thätigkeit ist eben geistige Thätigkeit, das ideell Gesetzte und Bestimmte ist Gedanke. — Sonach hat man nur die Wahl, entweder die Thiere mit ihrer instinktiven Zweckthätigkeit und die organischen Körper mit ihren zweckgemäßen Bildungs- und Reproduktionsprocessen für geistige, mit Bewußtseyn handelnde Wesen zu erklären, — oder anzuerkennen, daß das zweckgemäße Geschehen in beiden Fällen auf der schöpferischen Thätigkeit eines geistigen, selbstbewußten Wesens beruhe, welches jene Thiere wie die organischen Körper ihrer Natur nach so gesetzt und bestimmt hat, daß sie die zweckgemäße Thätigkeit selbst vollziehen, daß also der Zweck die zwar nicht von ihnen selbst gesetzte, sondern in ihre Wesenheit von einem Andern hineingelegte, aber eben darum immanente Richtschnur ihrer Thätigkeit ist. Was von einzelnen Thieren und den organischen Körpern gilt, das gilt nothwendig von der ganzen Natur. Daß in der That eine genaue wissenschaftliche Erörterung des Zweckbegriffs und eine gleiche wissenschaftliche Betrachtung der Natur im Einzelnen wie im Ganzen, und insbesondere die unleugbare Thatsache eines überall gesetzmäßigen Geschehens in der Natur zu demselben Resultate führt, ja daß es ein Widerspruch ist, dem Menschen eine zweckgemäße Thätigkeit zuzusprechen, in der Natur aber alles zweckgemäße Geschehen zu leugnen, habe ich in meinem System der Logik (S. 406 ff.) ausführlicher, als es hier geschehen könnte, nachzuweisen gesucht. Auch diesen Nachweis, wie wenig Werth ihm immerhin zukommen möge, hätte Frauenstädt doch erst mit einigen Worten zu widerlegen gehabt, bevor er durch jene bloße Berufung auf die Instinkte und Kunsttriebe der Thiere rc. seine entgegengesetzte Behauptung zu begründen sich anschickte. —

Was endlich den alten, immer wieder aufgewärmten Einwand Kants betrifft, daß der teleologische Beweis für das Daseyn Gottes nur auf einen Demiurgos führe, der einen vorhandenen Stoff nur zweckgemäß gebildet oder verarbeitet habe, so hat dieser Einwand, wie vielfach schon erinnert worden, nur

Geltung, wenn man annimmt, daß in der Natur nur transeunte Zweck und deren Realisirung zu finden seyen. Allein das zweckgemäße Geschehen in der Natur zeigt gerade überall nur immanente Zwecke. Die Natur als Ganzes wie das einzelne Naturwesen erscheint nicht als bloßes Mittel oder Stoff, durch das oder an dem von irgend einer andern Thätigkeit der Zweck vollführt würde, sondern als die Thätigkeit, welche ihrer Wesensbestimmung nach den Zweck selbst realisirt, — d. h. das Naturganze wie das einzelne Naturwesen erscheint von der zwecksetzenden Urthätigkeit seiner Wesenheit und Substanz nach, so bestimmt, daß es den von jener gesetzten Zweck durch eigne Thätigkeit vollzieht und denselben sonach als die Norm, welcher gemäß seine eigne Wesenheit bestimmt ist und welche deshalb seine eigne Thätigkeit bedingt und leitet, immanent in sich trägt. Nun ist es aber schlechthin undenkbar, weil eine contradictio in adjecto, daß einem bereits vorhandenen Stoffe seine substanzielle Bestimmtheit nur äußerlich eingeflößt oder angeheftet werden könnte. Denn die substanzielle Bestimmtheit ist ja gerade dem Stoffe durchaus innerlich, die Wesensbestimmtheit des Stoffes selbst, durch die er eben ist, was er ist. Und ein Stoff ohne alle substanzielle Bestimmtheit wäre eben so undenkbar als ein Ding das überhaupt nur ist, ohne irgend Etwas zu seyn. Diejenige Thätigkeit also, welche dem Stoffe seine substanzielle Bestimmtheit gemäß dem von ihr gesetzten Zwecke giebt, muß den Stoff selbst gesetzt, geschaffen haben. —

Philosophie und Christenthum.

Von Dr. Joh. Nep. Huber.

Im stolzen Bewußtseyn der von ihm vollbrachten großartigen Geistesthat hatte es Hegel den Zeitgenossen verkündigt, daß eine neue Epoche in der Welt entsprungen sey. Dem Weltgeiste scheine es nämlich jetzt gelungen zu seyn, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen (Geschichte der Philos. III. 689.). Und

in der That kennt die Geschichte kein System, das in ähnlicher Weise, wie das seinige, es versucht hätte, die ganze Wirklichkeit zu begreifen und zu construiren, darin nur einen Strom des Geistes nachweisend, der im Kreislauf ewiger Gestaltung die Summe des endlichen Daseyns setzt. Worin sich bisher in schmerzlicher Resignation der menschliche Geist des Urtheils und der sichern Entscheidung begab, wo er ermattet die Flügel sinken ließ, das sollte jetzt offen vor ihm liegen; denn „der Mensch, da er Geist ist, darf und soll sich des Höchsten würdig achten, von der Macht und Größe seines Geistes kann er nicht groß genug denken ... Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm aufthun, und seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben" (Gesch. d. Phil. I. 6.). Darf es uns daher wundern, daß der Eindruck einer solchen Philosophie ein gewaltiger war, daß die begeisterte Schaar der Jünger die Stimme der Kritik überhörte, auf allen Gebieten der Wissenschaft der Lehre des Meisters Anerkennung und Geltung zu erringen strebend? Allmählig mußte es aber auch bei vielen derselben zur tieferen Selbstbesinnung kommen und es wurde zur Einsicht gebracht, daß wenn in Hegels System wirklich der Standpunkt des absoluten Wissens gewonnen und damit auf die Fragen des Lebens die letzte und vollgültigste Antwort gefunden sey, wenn darin wirklich die reine ungetrübte, die absolute Wahrheit geboten werde, dennoch ihr Anblick ein wenig erfreulicher, ja vernichtender sey, da er die Menschheit in ihren theuersten Interessen verletze. Denn Hegel's Philosophie ist ein System der Immanenz, welches darum die Negation des persönlichen Fürsichseyns Gottes involvirt. „Ist aber Gott kein besonderes außerweltliches Wesen mehr" — so läßt sich Strauß die Bedeutung und Consequenzen einer solchen Lehre scharf zusammenfassend vernehmen, wobei er uns den Theismus als Karrikatur bietet — „so ist die Schöpfung nicht länger ein Act göttlichen Beliebens, der ebensowohl auch hätte unterbleiben können,

sondern ein mit der absoluten Idee nothwendig gesetztes Entwicklungsmoment, welches nur mit der Existenz des Absoluten selbst weggedacht werden kann; so ist die Vorsehung nicht mehr ein Hereingreifen einer der Welt äußerlichen Intelligenz, sondern die Immanenz göttlicher Kräfte und Gesetze in der Welt; so gibt es in den großen Entwicklungsstadien der Menschheit keinen Zufall mehr, so daß ein Sündenfall Gott gleichsam das Concept hätte verrücken können und nachher durch außerordentliche Veranstaltungen wieder gut gemacht werden müssen, sondern das Böse ist ein sich selbst aufhebender Durchgangspunkt in der Entwicklung des Guten; so ist die Offenbarung nicht als Eingebung von Außen, noch als einzelner Act in der Zeit, sondern als Eins mit der Geschichte des Menschengeschlechtes zu fassen; so ist namentlich die Erscheinung Christi nicht mehr die Hereinpflanzung eines neuen göttlichen Princips, sondern ein Schößling aus dem innersten Marke der göttlich begabten Menschheit heraus; so ist die Erde kein Jammerthal mehr, dessen Durchwanderung ihren Zweck außer sich in einem künftigen himmlischen Daseyn hätte, sondern hier schon gilt es, den Schatz göttlicher Lebenskraft zu heben, den jeder Augenblick des irdischen Lebens in seinem Schooße beherbergt" (Christl. Glaubenslehre I. 66—68.)

Diese Weltanschauung hatte Hegel als die von der Entwicklung der Geschichte wie von der Vernunft gleichsehr geforderte ausgesprochen. Sie war ihm das Resultat aller bisherigen Speculation; in ihr hatte das absolute Selbstbewußtseyn die vorher entbehrte Wirklichkeit erhalten. Mit ihr erklärte er darum die Philosophie für abgeschlossen; sie zur allgemeinen zu machen, wies er als Aufgabe der Mit- und Nachwelt an (Gesch. der Philos. III. 689—691.)

Dem ganzen Menschen aber ist Rechnung zu tragen, und nur in einer solchen Weltanschauung vermag er sich zu befriedigen, wo Innen- und Außenwelt nicht im Widerspruche, sondern im schönen Einklange stehen; wo das Innere zum Zeugniß des Aeußern und umgekehrt das Aeußere zum Zeugniß des Innern wird. Ueber alle andere Betrachtungsweisen treibt

ihn im Laufe der Entwicklung die ihm immanente Vernunft hinaus und zwingt ihn, sie als unangemessene Hüllen seines Lebens zu zerbrechen und abzustreifen. Darum wird allerdings auch die Geschichte ein mächtiger Beweis für die Wahrheit und das Gericht des Irrthums; denn wo der Einzelne die Grenze seines Nachdenkens fand, dort ist sie noch nicht der ganzen Menschheit gesetzt; das Kleid, das jenem paßte, ist dem allgemeinen Geiste der Menschheit sicherlich zu eng.

Wenn daher der Nachdruck darauf gelegt wird, daß die Strebungen in der Philosophie über Hegel hinausgehen, nicht blos im Einzelnen, sondern im Ganzen; denn es ist bereits zur Bekämpfung und Vernichtung seiner Methode gekommen; wenn darauf hingewiesen wird, daß die Forderung und Tendenz der Gegenwart die einer theistischen Weltanschauung ist, so wird seine stärkste Waffe, nämlich die Geltendmachung des Historismus, gegen ihn selbst gekehrt, gegen ihn, dem die Gegenwart das Höchste ist (Gesch. d. Philos. III. 686.) und der darum nothwendig mit dem Satze, daß der Lebende Recht habe, übereinstimmen muß. Diese Tendenz der neuesten Philosophie, wenn sie nach meiner Ueberzeugung auch in einzelnen Vertretern ihrem Ziele noch ziemlich ferne steht, hat doch zum Mindesten die Unhaltbarkeit der Hegel'schen Philosophie aufzuzeigen angefangen und die neue Begründung einer Lehre vorgenommen, die mit der Persönlichkeit des absoluten Geistes die Freiheit und Unsterblichkeit des relativen wahrt; einer Lehre, die in der Geschichte der bisherigen Philosophie wenigstens ebensogroße Vertreter gefunden hat, als der immanente Pantheismus. Wenn darum Hegel einen Abschluß in die Philosophie gebracht hat, so doch nur den Abschluß einer Richtung derselben, nämlich der Immanenzlehre, die uns bei ihm in ihrer höchsten und glänzendsten Gestalt entgegentritt, gleichsam als hätte sie zum letzten Kampfe alle ihre Kräfte noch aufbieten wollen. Sie selbst aber, anstatt den Abschluß der ganzen Philosophie zu begründen, enthält bei Hegel, wie C. Ph. Fischer (Idee der Gottheit. 15—40.) dargethan hat, nur die Forderung einer tieferen Fassung der Got-

tesidee und wird so zur Stufe einer andern höheren Weltanschauung.

So fällt sie demnach nur auf die eine Seite eines Gegensatzes, der sich durch die ganze Geschichte des religiösen und philosophischen Bewußtseyns der Menschheit zieht, der namentlich aus der verschiedenen Ausbildung der Kantischen Prinzipien neuerdings in schroffer Spannung in der Philosophie hervortrat und dessen Ueberwindung zu einem tieferen, befriedigenderen Resultate führen mußte, als die Einseitigkeiten zu bieten im Stande sind. — Ob wir in irgend einer Gestalt der Religion vielleicht dieses Resultat unmittelbar gegeben schon besitzen, bleibe für jetzt noch unentschieden; für die Speculation wenigstens ist dasselbe noch immer Forderung und Aufgabe. Und darin liegt eben die große Bedeutung der Theosophie Baaders und der neuen Philosophie Schellings, daß sie eine Ueberwindung jenes Gegensatzes versuchen. Darf ich eine Vergleichung mit der Vergangenheit wagen, so ist die Differenz von Spinoza und Leibnitz in der Differenz der Hegel'schen und Herbart'schen Philosophie wiedergekehrt, könnte man als vermittelndes Glied zwischen jenen Jacob Böhme betrachten, so zwischen diesen Baader und Schelling. —

Der Gegensatz also, um dessen Ueberwindung es sich handelt, ist der des Monismus und Dualismus, der Lehren, die entweder Gott mit der Welt identifiziren oder von ihr trennen; mit einem andern Ausdruck auch als Gegensatz der Immanenz und Transscendenz bezeichnet. Jede von beiden Seiten hat der andern gegenüber ihre Berechtigung und relative Wahrheit, gegen eine dritte höhere Weltanschauung verlieren sie aber dieselbe.

Der Monismus oder Pantheismus findet sich in der Unmittelbarkeit der Religion und des Lebens überall da, wo das Ich noch nicht zum Bewußtseyn seiner Freiheit erwacht ist, sondern in blinder Abhängigkeit der Außenwelt hingegeben, sich von ihr noch nicht unterscheidet und sich darum nicht als Anderes und Fürsichseyendes weiß. In der Philosophie hingegen muß er ebenfalls da seinen Anfang nehmen, wo die Factoren des Wis-

sens nicht unterschieden, sondern identifizirt werden. Wird dort die Freiheit des Individuums negirt, so hier mit der Negation von Denken und Seyn, Subject und Object das Wissen, also die Philosophie selbst. Die Ekstase der Neuplatoniker, wie die intellectuale Anschauung Schellings vernichten mit dem Bewußtseyn auch die Philosophie. Würde es sich hier um eine prinzipielle Widerlegung des Pantheismus handeln, so wäre uns das Wissen als der Punkt bezeichnet, von wo aus die Opposition ihren Anfang zu nehmen hätte.

Die Negation der persönlichen Freiheit aber kann als die Klippe betrachtet werden, an der, wie ein neuerer Geschichtschreiber der Philosophie sich ausdrückt (Chalybäus: Hist. Entw. d. spec. Philos. ꝛc. IV. Aufl. 300.), die Trümmer so mancher früheren pantheistischen Systeme in der Tiefe des Zeitstromes versenkt liegen. Denn das, wenn einmal erwachte, so unvertilgbare Freiheitsbewußtseyn der Menschheit, in dem auch ihr ganzer Werth begründet liegt, hat von jeher die letzte und entscheidende Instanz gegen die Logik und den Zauber, womit der Pantheismus Verstand und Gemüth zu gewinnen sucht, gebildet. An dieser Stelle hat auch Schelling die Umkehr begonnen und die Grundlagen seiner neuen Philosophie gelegt.

Die Negation der Freiheit ist also das characteristische Merkmal des Pantheismus; denn die menschliche Freiheit scheint der einzige Ort außerhalb des göttlichen Willens zu seyn. — Suchen wir darum die allgemeine Kategorie des Pantheismus zu bestimmen, so ist es die Kategorie der Substanzialität. Alle jene Stadien des individuellen und allgemein-geschichtlichen Lebens, wo diese Kategorie übergreift und dergestalt vorwiegt, daß der Einzelne darin verloren geht, sind darum als pantheistisch zu bezeichnen. Sie herrscht aber in der Kindheit der Individuen und Völker, in jener ersten Zeit, wo das Ich fast willenlos und ganz passiv den äußern Eindrücken hingegeben ist und ohne sich selbst zu bestimmen nur bestimmt wird. Im allgemeinen Strome des Seyns nicht an sich haltend und sich selber fassend, zerfließt es in demselben. Geht darum eine in vor-

gerückteren Zeiten gebildete Weltanschauung auf den Pantheismus zurück, so steigt sie antihistorisch auf eine niedrigere Stufe herunter. Wenn sich aber auf dem Grunde eines solchen Lebens eine Religion oder sociale Ordnung erbaut, so wird sie den Boden ihres Wachsthums nicht verhehlen. Die ersten Naturreligionen tragen den Charakter der Substantialität, der Gottheit gegenüber negirt sich das Individuum in Trauer und Furcht. Allmählig beginnt aber die eine Substanz sich polytheistisch zu zersplittern und treten zuerst die großen Potenzen des natürlichen und staatlichen Lebens personificirt mit gewisser Selbstständigkeit hervor, so scheint endlich auf griechischem Boden das Räthsel der Sphinx sich zu lösen, nämlich das Bewußtseyn der Persönlichkeit aufzugehen. Aber unter diesem heiteren Götterhimmel, in dem der Grieche nur sein eigenes Leben objectivirte, ruht der noch nicht vernichtete, sondern blos in den Grund gedrängte Uranos, die eine Substanz bedroht als Fatum Götter und Menschen. Daher jener Zug tiefer Trauer, den der Frühling dieses Lebens mit all seiner Blüthenpracht nicht zu verhüllen vermag, jene Ungewißheit der individuellen Fortdauer und Verkennung der persönlichen Würde. Das Verständniß der antiken Tragödie wird uns Dasselbe offenbaren; denn die allgemeine Weltanschauung eines Zeitalters reflectirt sich in seinen dramatischen Schöpfungen, weil das Leben des Einzelnen nur der Spiegel des allgemeinen ist. —

Die Verfassungen der alten Welt, ob sie als Despotien oder Republiken auftreten, offenbaren denselben substantialen Character. Auch Platons Staat verkennt die unendliche Bedeutung und Würde der Persönlichkeit.

Wenn wir aber auf solche Weise den Pantheismus auf einem Stadium des Lebens nahe gelegt sehen, ja, wenn er ganze Gestaltungen desselben bedingt; wenn wir ferner in der Geschichte der Philosophie eine Anzahl der bedeutendsten Geister als seine Vertreter finden; wenn wir selbst in unsern tiefsten Mystikern, wie z. B. bei Tauler (C. Schmidt hat dies in seiner Monographie Tauler's gezeigt), unzweifelhafte Anklänge an

denselben gewahren und wenn dann endlich auch die Poesie ihn mit allem Zauber der Phantasie umkleidet hat — ich erinnere hier nur an die Lieder von Dschellalleddin Rumi — dann muß in ihm sicherlich auch ein Kern der Wahrheit liegen; denn anders müßten wir die Substanz der Menschheit für verkehrt und verderbt erachten, weil sie solange und so sicher in der finstersten Nacht des Irrthums wohnen konnte; zu welchem Flacianismus sich zu bekennen, jedes christliche Gemüth aber anstehen wird. Jedenfalls hat eine solche welthistorische Erscheinung das Recht, zu verlangen, daß man vorher tiefer in sie eingehe und sie verstehen lerne, ehe über sie abgesprochen wird. — Es liegen aber Elemente der Wahrheit im Pantheismus. Die Lehre von der tiefen Abhängigkeit der Kreatur Gott gegenüber, das damit verbundene reiche religiöse Gefühl, das uns in allen Formen des Pantheismus, namentlich da, wo er mehr in der Unmittelbarkeit des Lebens auftritt, begegnet, die Immanenz Gottes in der Welt und daher die innigste Beziehung Gottes zu ihr, — sind jene wahren, weil aber einseitig festgehaltenen, darum nothwendig in den Irrthum umschlagenden Elemente des Pantheismus. Die Selbsthingabe in Liebe und Religion ist keine solche, die mit der Vernichtung des sich Hingebenden endet; denn dann wäre, wie Julius Müller (Die christl. Lehre v. der Sünde. I. 121. Breslau 1844.) treffend bemerkt, „die Liebe der vollkommenste Widerspruch“ und die übergroße Demuth würde an dieser Stelle in den allergrößten Hochmuth umschlagen, wie denn auch die falsche Mystik des Mittelalters jene Hingabe in der **Vergottung** enden ließ; — sondern soll Liebe und Religion bestehen, so muß Relation zwischen zweien da seyn, hört diese auf, so hört auch jene auf. Tief ist die christliche Lehre von der Liebe, die höher als Glaube und Hoffnung, **ewig** bleibt. Auf einem gänzlichen Mißverständniß der Liebe beruht darum Schleiermacher's Forderung (Reden über die Religion. 4. Aufl. 120.), daß man aus Liebe zu Gott versuchen möchte sein Leben aufzugeben und darnach zu streben, schon hier unsere Persönlichkeit zu vernichten, und im Einen und Allen zu leben.

Falsch ist auch Platons Idee von der Liebe, wenn er sie den Sohn von Reichthum und Armuth nennt. Und so schön Hegel von der Religion sagt, daß die Völker sie als ihre Würde und als den Sonntag ihres Lebens angesehen haben und daß wir in ihr alle beschränkten Interessen der Endlichkeit auf der Sandbank der Zeitlichkeit zurücklassen, so falsch ist es doch, wenn er in dieser Region des Geistes die Fluthen der Vergessenheit strömen läßt, aus denen Psyche trinkt (Religionsphilosophie. II. 5.). Der Egoismus, wo er sich ausschließlich geltend macht, ist verwerflich; wer ihn aber ganz in sich negiren wollte, der raubt sich sein unveräußerliches, ich möchte sagen, sein ihm angebornes Recht. Nicht blos auf Gnade, sondern auch auf Verdienst ist das Verhältniß des Menschen zu Gott gegründet.

Wo aber das Ich aufgegeben, wo die Individualität und Persönlichkeit als das Böse bezeichnet wird, da wird nothwendig die persönliche Unsterblichkeit und in weiterer Consequenz auch die Persönlichkeit Gottes negirt. Denn wo die Iche verschwinden, da giebt es kein Subject und kein Object, also auch kein Bewußtseyn mehr und alles verflüchtigt sich in den bestimmungslosen Aether der einen Substanz. Endlich, wo Gott und Welt indentificirt werden, da wird Gott und Welt negirt.

Wenden wir uns zur entgegengesetzten Weltanschauung. — Ist die Kategorie des Pantheismus als die der Substanzialität bezeichnet worden, so ist hier die des Atomismus in Anwendung zu bringen. Was Leibnitz Spinoza gegenüber versuchte, nämlich die eine Substanz in viele Substanzen zu zerschlagen, das macht sich hier geltend. — In der Unmittelbarkeit des Lebens tritt diese Weltanschauung auf jener Stufe hervor, wo das Individuum sich als frei und ungebunden erfährt und darum bis zur Negation jedes Verhältnisses und damit jeder Verpflichtung fortzugehen sucht. Dem Pantheismus gegenüber ersteht hier ein socialer Polytheismus. In der Philosophie aber muß diese Doctrin überall da hervortreten, wo die Factoren des Wissens, Subject und Object getrennt werden, also wo ihre nothwendige Beziehung verkannt wird. Hebt sie im socialen Leben eigentlich

dasselbe auf, so negirt sie hier die Philosophie; denn mit der Negation des Verhältnisses von Denken und Seyn wird das Wissen negirt. Der antike Skepticismus strebte die völlige Beziehungslosigkeit und Ataraxie des Individuums an. In der neueren Philosophie sehen wir aber ganz deutlich, wie der Dualismus in der Kritik der reinen Vernunft den staatlichen und religiösen zur Folge hat. Kant gründete, wie Rousseau, den Staat auf das bloße äußerliche Rechts-Verhältniß, auf den Vertrag und verkannte, daß er auf weit substantialeren Grundlagen ruht. Die Transscendenz Gottes betonte er so sehr, daß Gott zu einem Jenseits des Bewußtseyns wurde und nur als Postulat der practischen Vernunft dem Menschen noch erreichbar war. Die Kantische Schule gab auch dem schaalen Rationalismus der deutschen protestantischen Theologie, der sich von der aus Leibnitz hervorgegangenen Wolf'schen Philosophie herdatirte und durch den englischen Deismus fortwährende Nahrung fand, neuen Aufschwung und damit einer Doctrin, die nicht minder, wie die pantheistische, die Religion negirt. Denn diese hört nothwendig da auf, wo die Relation aufhört, eben weil sie Relation ist. Mit Recht haben darum Schelling und Hegel sich in den härtesten Vorwürfen gegen diese Doctrin ergangen. Sie ist aber noch immer die Ansicht des größten Theils der Gesellschaft, weil sie überall da ist, wo der Einzelne nur mit seinem lieben Ich beschäftigt in kalter Indifferenz den innigen Rapport verkennt, in dem er zur ganzen Wirklichkeit steht. Sie ist so recht die Weltanschauung eines Krämervolkes, weil bei diesem nur das Interesse seine Betonung findet.

In der neuesten Philosophie hat Herbart und seine Schule die metaphysischen Grundlagen dafür gelegt. Die Herbart'sche Metaphysik hat keine Theologie, eben weil sie keinen Gott hat, d. h. weil auch ihr Gott ein Jenseits des Bewußtseyns ist. Diese Doctrin negirt keineswegs die Freiheit, sie muß consequenterweise vielmehr den Indeterminismus festhalten. Sie sichert dem Ich seine Unsterblichkeit, deren Beweis, merkwürdig genug, gerade bei Kant auf den moralischen, bei Leibnitz und Herbart

auf den metaphysischen Egoismus der Monaden und Realen gegründet ist. Sie identifizirt Gott und Welt nicht, sie trennt sie nur. Wie der aristotelische νοῦς im ewigen Sichselberdenken nur mit sich selbst beschäftigt die Welt den Bahnen ihrer Gesetze überläßt, so ist auch hier Gott der Welt ganz transscendent. (Der der Herbart'schen Philosophie so häufig gemachte Vorwurf des Atheismus wird durch das Obige auf seine rechte Bedeutung zurückgeführt.)

Wir werden aber auch in diesem Gegensatze des Pantheismus die relative Wahrheit und Berechtigung nicht verkennen dürfen, gerade in den Problemen nicht, die eben berührt worden sind. Der Mensch ist frei, aber er ist nicht absolut frei; er ist unsterblich, aber nicht deshalb, weil er ein abstracter Punkt ist und bleiben soll; Gott ist von der Welt getrennt und für sich seyend, aber nicht so, daß er sie außer sich gesetzt und alle Beziehung mit ihr abgebrochen hätte.

Was daher dem Pantheismus fehlt, das finden wir hier, und hier fehlt, was dort zuviel ist. So sind beide Weltanschauungen einseitig und schlagen darum im Laufe der Geschichte leicht in einander über. Beide haben Gründe für sich, beide fehlen aber schon in den Ausgangspunkten. Der Pantheismus vernichtet über dem Einen und Allgemeinen das Viele und Einzelne, der Monadismus verliert über dem Vielen und Einzelnen das Ganze und Allgemeine. Beide sind darum unvermögend, das S y s t e m d e r W i r k l i c h k e i t zu erkennen und zu construiren. D i e I d e e d e s S y s t e m s s e l b s t a b e r i s t d i e L ö s u n g d e s P r o b l e m s. Ein System mangelt sowohl dort, wo Alles nur Eines und darum keine Fülle und Mannigfaltigkeit ist, als auch hier, wo das Viele ohne Einheit ist. Beide Einseitigkeiten müssen daher versöhnt, aber nicht nur versöhnt, sondern überwunden werden. Nicht mit einem bloßen juste milieu ist hier geholfen; denn die Einheit liegt nicht zwischen den Gegensätzen, sondern steht über ihnen.

So drängt uns demnach die in der Geschichte liegende Nothwendigkeit zu einer höhern Philosophie, als die bisherige

war, da auch die letzte glänzendste Erscheinung auf dem Gebiete der Speculation, nämlich das Hegel'sche System, nach dem Zeugnisse jener nur zu einem Extrem heruntersinkt, über das hinauszugehen sie zugleich dringend fordert. Dem Weltgeiste dürfte es demnach noch nicht gelungen seyn, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun, vielmehr erscheint es, trotz der Widerrede derer, die lieber auf die Worte des Meisters schwören, als dem Geiste der Gegenwart Rechnung tragen, als gerechtfertigt, wenn ich die früher angedeutete neueste Richtung der Philosophie nicht als Rückfall in die Vergangenheit, sondern als lebensvollen Fortschritt in die Zukunft betrachte. Monismus und Dualismus gleichen zwei Figuren der Dialektik und Logik, der unmittelbaren Einheit und der Antithese, dem Begriff und Urtheil; — jetzt gilt es aber die höhere Synthese und den Schluß zu finden.

Diese neueste Richtung der Philosophie, wurde oben erwähnt, habe die Tendenz einer theistischen Weltanschauung. Damit hat sie sich in ein positives Verhältniß zum Christenthum gestellt; denn das Christenthum ist wesentlich Theismus. „Es ist Angelegenheit der Menschheit", sagte Schelling schon in seinem Streite mit Jacobi (Denkmal rc. 65.), „daß jener Glaube, der bis jetzt blos Glaube war, sich in wissenschaftliche Erkenntniß verkläre." Schelling hat darum nicht blos eine neue Begründung des Theismus versucht, sondern seine Religionsphilosophie auch an das Christenthum angeschlossen. (Schelling nennt das Christenthum und seine Religionsphilosophie jetzt M o n o t h e i s m u s. Die Bedeutung, die er diesem Terminus in seiner neuesten Speculation gibt, dürfte aber von den Theologen mit Recht beanstandet werden.) Deshalb verkündigt ihr ein neuerer Geschichtschreiber der Philosophie eine große Zukunft. „Denn es herrscht das Bedürfniß", sagt er, „eine weltgeschichtliche Erscheinung, wie das Christenthum, vor dem menschlichen Geiste zu rechtfertigen, und so die Apologie Gottes und des Menschengeistes zu übernehmen, die aufgegeben werden müßte, wenn Unsinn oder Falschheit Jahrhunderte zu beherrschen ver-

möchten" (Gumposch im Supplementband zu Rixner's Gesch. d. Phil. 383.). Und Chalybäus, zur Zeit sicherlich einer unserer bedeutendsten Denker, spricht es geradezu als das prophetische Amt der Wissenschaft in der Gegenwart aus, das Christenthum zu einem innerlichen, zu eines jeden Subjectes selbsteigner freier Ueberzeugung zu machen, damit es ein wahres, ebenso allgemein übereinstimmendes, wie in jedem Einzelnen vertieftes werde: „denn wenn es das Wissen ist", fährt er fort, „ist es das Selbst in uns, und erst, wenn es dieß ist, ist es die Idee, welche, reine Causalität, aus sich und nicht um Anderes willen die Werke des Glaubens gebiert" (Wissenschaftslehre 437.). Uebrigens genüge die Erinnerung an die Bestrebungen der Schüler Baader's und Schelling's, sowie die Erwähnung der Namen J. H. Fichte, Ulrici, Carriére, K. Ph. Fischer, Weiße u. s. w. zum Beweise der Wirklichkeit der christlichen Tendenz der neuesten Philosophie, welche letztere Männer zum Theil aus Hegel's Schule selbst hervorgingen und so die innerliche Umgestaltung und Ueberwindung seiner Speculation aufweisen.

Doch betrachten wir die christliche Weltanschauung im Verhältniß zu den vorhin geschilderten Einseitigkeiten, ob in ihr unmittelbar gegeben und gefunden sey, was die Philosophie erst zum speculativen Ausdrucke zu bringen sucht.

Allerdings ist ihr Gott ein persönliches Wesen, das nicht mit der Welt zusammenfällt, das aber ebensowenig von ihr getrennt ist. Nicht die abstracte pantheistische Einheit, nicht die dualistische Trennung bezeichnet sie, sondern das Wort des Paulus: „In Gott leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (act. 17, 28.). Gott ist der innen- und überweltliche, er durchdringt und beherrscht, wenn man sich dies menschlich vorstellig machen will, die Welt, als wie der Geist den Leib, und wie jener diesen nicht nur innerlich durchdringt, sondern auch über ihm steht, so ist Gott nicht blos der innen- sondern auch der überweltliche. Er ist, wie es neuere Philosophen ebenso schön, *als tiefsinnig* ausdrücken, in seinem Verhältniß zur Welt

dem seine Gedanken in sich tragenden und über ihnen stehenden Ich vergleichbar. — Diese Fassung des Verhältnisses trifft der stereotyp gewordene Hegel'sche Vorwurf, daß wenn die Welt als ein anderes als Gott gesetzt werde, dieser an ihr seine Grenze habe, weniger; mit Recht trifft er nur den Dualismus, der die Welt, wie die antike Philosophie die Materie, Gott gegenüber in das Verhältniß des Gegensatzes setzt. Uebrigens, wenn auch in jener noch der Schein einer Begrenzung Gottes zurückbleibt, so hebt sie sich für ihn dadurch auf, daß sie als Selbstbegrenzung gedacht wird. Gewöhnen wir uns daran statt der extensiven trivialen Unendlichkeit, eine innerliche geistige zu denken. — Was aber die gegen die göttliche Persönlichkeit vorgebrachten Einwürfe betrifft, so stützen sie sich zum Theil auf einen falschen Begriff der Persönlichkeit. Wenn diese Selbstmacht ist, so wäre es widersprechend, sie vom Absoluten zu negiren.

Allerdings ist dem Christenthum die Schöpfung ein Act göttlichen Beliebens, der ebensowohl auch hätte unterbleiben können, dessen Motiv, wenn wir es uns menschlich vorstellig machen wollen, dem schönen Drange einer künstlerischen Natur, den Reichthum ihres Innern zu offenbaren, vergleichbar ist. Ist es aber vielleicht vernünftiger, an die Stelle einer freien selbstbewußten Causalität etwa den logischen Begriff zu setzen und einfach zu sagen: er entläßt sich in die Natur? Ist die Kluft zwischen dem Begriff und der Natur vielleicht geringer, als die zwischen einem persönlichen Gott und seiner Schöpfung? Widerspricht es nicht allem speculativen Denken, in die Wirkung mehr, als in die Ursache zu setzen? Widerspricht es nicht der ganzen Naturwissenschaft, wenn z. B. Michelet, an diese Metaphysik sich haltend, leichtfertig behauptet: „die Menschheit hat nicht angefangen. Denn wenn die Ideen des ewigen Prinzips selbst ewig sind, wie Plato es mit Recht behauptet hat, so haben sie auch immer die Kraft gehabt, sich zu verwirklichen; und die einzig mögliche Verwirklichung der Gattung ist das Daseyn der Individuen." (Im 22. Bd. 68 dsr. Zeitschrift.) Das heißt

mit der Wissenschaft Spiel treiben und sieht gerade darnach aus, als wollte man die Philosophie absichtlich in Mißcredit bringen. Ehe wir uns an eine solche Metaphysik halten, kehren wir doch lieber gleich zum „System der Natur" zurück, das uns wenigstens mit jenen abstracten Hohlheiten verschont. — Nicht minder wäre es verkehrt, eine bewußte Causalität festhalten und doch wieder die Welt aus einer Differenzirung des göttlichen Wesens erklären zu wollen, durch welches dieses erst zum Bewußtseyn erwachte. Denn wenn das Bewußtseyn den Gegensatz bedarf, so müßte man, um einen selbstbewußten Gott festhalten zu können, einen ewigen Dualismus statuiren. Dann wäre die Welt ebenso ewig oder zeitlich, wie Gott selbst. Sie ist nicht die Wirkung einer selbstbewußten Causalität, sondern einer — man weiß nicht wie — in das Absolute gekommenen Nothwendigkeit der Differenzirung, deren Product nicht blos die Welt, sondern auch Gott wäre. — Subject und Object sind allerdings Correlate und wir vermögen uns ohne Gegensatz kein Bewußtseyn zu denken; allein gerade hier dürfte eine tiefere Fassung der Trinitätslehre die Möglichkeit des göttlichen Bewußtseyns erklären. Die Debatten über die Möglichkeit des göttlichen Bewußtseyns haben nahe gelegt, daß nur die Trinitätslehre über den Pantheismus hinausführt. Jeder trinitarische Gott ist der sich selber fassende und sich selbst genügende, nur der abstract Eine bedürfte der Welt, um daran für seine Weite eine einfassende Enge, für sein Ich ein Du zu haben. Er hat an ihr vielmehr nur den Widerschein seiner eignen Herrlichkeit und indem er ihr die Signatur seines Wesens aufdrückte, hat er sie auf Freiheit gegründet. Darum ist die Geschichte nicht ein nothwendiger Prozeß, in dem der Weltgeist nach dem Selbstbewußtseyn ringt, sondern das Product zweier Factoren, des göttlichen und creatürlichen. In den Kampf der streitenden Atome greift unsichtbar eine höhere Hand, um selbst aus Streit und Gegensatz den Bau der Ewigkeit zu gestalten. Die größten Philosophen und neuerdings Schelling haben in der Wirklichkeit einen nicht in Verstand aufgehenden Rest, ein Irrationales anerkannt,

und indem sie damit die mathematische Nothwendigkeit der pantheistischen Geschichtsbetrachtung negirten, haben sie wieder Reichthum, Fülle und Mannigfaltigkeit in die Wirklichkeit gebracht. Ich läugne nicht die Gesetzmäßigkeit der Geschichte, — sie festzuhalten, ist Aufgabe jeder philosophischen Weltanschauung, — aber ich läugne die einseitig festgehaltene Gesetzmäßigkeit, wo man das reiche vielgestaltige Leben mit der leicht eingelernten Zauberformel einiger trockener Kategorien erklären will. So bringt man in das Leben den Mechanismus todter Formeln und raubt ihm allen Zauber und alle Schönheit, die gerade darin besteht, daß wir in ihm Freiheit und Nothwendigkeit in einander greifen sehen. Alle Schönheit geht über die strenge Regelmäßigkeit hinaus, ist nur bei einer gewissen Freiheit möglich. Der Pantheismus muß nothwendigerweise die Kunst verkennen, weil er in dem Unberechenbaren nur die Ohnmacht des Geistes und die blinde Zufälligkeit, also das Böse, zum Ausdruck kommen sieht. Eine Aesthetik ist darum nur auf theistischem Standpunkt möglich. — Endlich erklärt die Wahrung der individuellen Freiheit die Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen allein in befriedigender Weise, so daß wir nicht gezwungen sind zu Ansichten unsere Zuflucht zu nehmen, die dem Begriff des Absoluten widersprechen.

So steht die theistische christliche Weltanschauung auch hierin höher als Monismus und Dualismus und sie erkennt in der Geschichte weder den Ablauf eines aufgezogenen Uhrwerkes noch ein Aggregat sinnloser Zufälligkeiten. Freilich ist eine solche Ansicht auch mit größeren Schwierigkeiten verbunden, als die beiden andern; aber nicht das leicht Begreifliche, weil Oberflächliche, ist schon das Wahre, und würde es sich in der Philosophie um Handgreiflichkeiten handeln, so thäten wir besser, uns mit Feuerbach an das allein Greifbare, nämlich an die Materie, zu halten.

Dem Christenthum ist aber die Geschichte die Ineinsbildung des göttlichen und creatürlichen Factor's und darum ist ihm Christus nicht ein Schößling aus dem innersten Marke der

göttlich begabten Menschheit heraus, sondern die Hereinpflanzung eines neuen göttlichen Prinzips und als solche der Mittelpunkt der Geschichte, von dem aus, als einzelner Incarnation, der Strom einer allgemeinen perennirt, bis die Geschichte vollendet und Christus wiedergekommen ist, um, wie die naiv-kindliche Anschauung sich ausdrückte, die Freuden des Millenniums zu feiern, worunter freilich nicht immer die tiefere Idee jenes ausgesprochenen Ziels und harmonischen Abschlusses der Geschichte, sondern nur zu oft das Phantasma einer unendlichen Endlichkeit verstanden wurde. Der Gottmensch, dessen Idee nicht rationalistisch oder mythisch zu verflachen ist, sondern dessen Erscheinung und ganze Geschichte real und doch in ihrer allgemeinen Bedeutung gefaßt werden muß, wird zu einer unerschöpflichen Quelle der tiefsten Beziehungen, die wir in jeder andern Exegese vergeblich suchen.

In ihm darf weder die Menschheit noch die Gottheit verkümmert werden. Weil eine frühere Zeit über der letztern die erstere zu sehr vergaß, vergaß eine spätere über der erstern zu sehr die letztere. Ist Christus wahrhafter Mensch, so ist auch alles wahrhaft Menschliche christlich, wie es Tertullian schon angedeutet hat, wenn er die menschliche Seele von Natur aus eine Christin nennt; hat Christus in concreter Wirklichkeit, wie ihn die evangelische Geschichte schildert, existirt, so ist die Blüthe der Humanität kein wesenloses Ideal mehr, sondern sie ist Wahrheit und Wirklichkeit und kann in jedem wieder real werden, weil sie einmal real gewesen ist; in jedem aber ihre Möglichkeit liegt. Ist aber Christus auch wahrhafter Gott, so ist in dieser gott-menschlichen Gestalt eine höhere Ausgleichung für die Forderungen der dualistischen und monistischen Weltanschauung gefunden, deren Andeutung hier genügen muß; zugleich aber eröffnet sich darin für die Würde und den Beruf der Menschheit ein neues Verständniß. Alle Werke, worin sie ihren Adel offenbart, sind nicht blos menschliche, sind gott-menschliche Werke. Die tiefste Wurzel und der letzte Grund jedes höheren Fluges der menschlichen Kraft und Begeisterung ruht in jener

in der Zeit schon wirklich gewordenen gott-menschlichen Gestalt. Je näher die Zeit ihrer Erscheinung rückte, um so reichere und herrlichere Blüthen sprossen am Baume der Menschheit. —

Dem Christenthum, mit seiner Anerkennung der menschlichen Würde, gilt es daher nicht schon hier, den Schatz göttlicher Lebenskraft zu heben, den jeder Augenblick des irdischen Lebens in seinem Schooße beherbergt, sondern jeder Moment des Daseyns hat zwar in sich selbst seinen Zweck, aber in der weit hinausschreitenden langen Reihe von Zwecken sinkt er nur zur Stufe und zum Mittel für einen höchsten und letzten herab, in dem sich der unscheinbare schwache zerbrechliche Keim zur Blume der Ewigkeit entfaltet hat. — Die christliche Philosophie wird nicht die Identität, aber auch nicht den Dualismus von Denken und Seyn statuiren, sondern an ihre Stelle die Uebereinstimmung treten lassen, womit das Wissen, also die Philosophie selbst, möglich geworden ist. Soll für sie ein terminus technicus gebraucht werden, um sie im Gegensatze zu Monismus und Dualismus zu bestimmen, so liegt die Bezeichnung Trinarismus nahe.

Die Kategorie der christlichen Weltanschauung aber kann als die des Organismus ausgesprochen werden; denn der Organismus ist die höhere Einheit der blos substantialen und blos atomistischen Construction. Das Fürsichseyn der lebendigen Kräfte statuirend, läßt er sie ebensosehr ineinander greifen. Die christliche sociale Ordnung soll darum nichts anderes seyn als ein großer Organismus, in dem alle ineinander wirken und leben. So ist sie ein höherer Lebensverband als das vorwiegend substantielle Familien- und das egoistische Rechts-Leben. Der christliche Staat duldet weder Despotie — bloße Contraction, — noch Anarchie — bloße Expansion, — sondern er sichert die größtmögliche Freiheit dem Einzelnen ohne Gefährdung des Ganzen.

Soll aber endlich noch das Prinzip des Christenthums ausgesprochen werden, so ist es die Liebe. Sie ist nicht blos ethisches, sondern auch ontologisches und me-

taphysisches Prinzip. In ihm löst sich das Räthsel der Welt herrlich und trostreich. Es macht die Schöpfung als freien Act eines Urgeistes verständlich und sichert dem relativen Geiste Freiheit und Unsterblichkeit. Nur dies Prinzip allein ermöglicht die Religion; darum ist das Christenthum die absolute Religion. —

So ergibt sich uns denn die theistische christliche Weltanschauung als die höhere, als die von der Entwicklung der Geschichte wie von der Vernunft gleichsehr geforderte. Denn was Schelling von einem System, worin die Vernunft sich selbst als wirklich erkennt, verlangt, nämlich alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes in sich zu vereinigen (Philos. Schriften. I. 507.), das dürfte von ihr wohl am ehesten geleistet werden. Allerdings sehen wir ihr noch nicht ganz auf den Grund, allein dies ist gerade ein Beweis ihrer Tiefe. „Was das Anstößige am Christenthum ist", sagt der eben erwähnte Denker, „daß der göttliche, große, unendliche Inhalt in die bestimmteste, beschränkteste, endlichste Form eingefaßt erscheint, ist gerade das Große, Geniale. Gott ist die höchste künstlerische Natur. Denn dies ist das Wesen der Kunst und des in ihr sich aussprechenden Genie's: Einfassung eines großen, reichen, gewaltigen Inhalts in die bestimmteste, endlichste, faßlichste Form. Wo entweder schrankenlose Productionskraft ist, ohne von der Form gebändigt, in eine bestimmte endliche Form gefaßt zu seyn, wo also der Stoff die Form erdrückt; oder wo andrerseits Form ohne Fülle, dürre leere Form ist, — da ist kein Kunstwerk, kein Genie. Dem wahren Kunstwerk muß man es ansehen, wie die Form den unendlichen Inhalt, den reichen großartigen Stoff bezwungen und gebändigt hat." (In den von Frauenstädt herausgegebenen Vorlesungen. S. 103 — 104.)

Und so dürfte es denn, namentlich Angesichts der neuen philosophischen Bewegung, gerechtfertigt seyn, wenn ich die frohe Hoffnung auszusprechen wage, daß das Resultat jener langen geistigen Strömung in der Geschichte der Philosophie nicht ein negatives für das Christenthum seyn werde, daß vielmehr auch

die höchste Potenz der Menschheit, der Gedanke, zu einem gewaltigen Zeugniß seiner Wahrheit werde. Dies halte ich für tiefer und darum will ich auch, daß die Philosophie sich frei ergehe, ungebunden und ungehemmt von jedem Druck der Autorität; denn nur die freie ungebundene wird ein freudiges, weil innerlich vermitteltes und nicht abgedrungenes Zeugniß ablegen. Nichts von ihren großartigen Thaten soll verloren seyn, sie alle sollen uns vielmehr zu Steinen für den Bau der höchsten, der geforderten Weltanschauung werden. Selbst der Irrthum soll uns dienen, ebenso dienen, wie der gothische Dom seine Pfeiler auf die in den Grund gedrängten infernalen Gewalten erbaut. Das ist ja gerade der höchste Triumph der Wahrheit, daß ihr selbst der Irrthum dienen muß. —

Alles Große und Erhabene, was der Geist der Menschheit in sittlichem, wissenschaftlichem und künstlerischem Streben aus seiner Tiefe geschöpft und geboren hat, soll für den Theismus in Anspruch genommen werden; — die neue Apologie des Christenthums kann die Wunder der evangelischen Berichte getrost der destruirenden Kritik überlassen, da sie für sich die Wunder des Geistes in der Geschichte in Anspruch nehmen wird.

Recensionen.

K. Monnard, ordentl. Prof. zu Bonn: Recht und Pflicht, ihr gegenseitiges Verhältniß als sittliche Grundlage des Gesammt-Verhaltens in Bezug auf das Glück der Einzelnen und das Wohl der Völker. Elberf. 1854.

Die Geschichte der griechischen Philosophie zeigt, nachdem der Urheber und der systematische Vollender des Platonismus gestorben waren, Erscheinungen, welche auf den ersten Anblick als bloße Rückschritte erscheinen können, weil die verschiedenen Richtungen nach Aristoteles nur Wiederbelebungsversuche der kleineren sokratischen Schulen sind, über welche Plato hinausgegangen war. Erst die Nachwelt hat erkennen können, daß jener scheinbare Rückschritt zugleich die Philosophie gefördert hat, daß, was

vom griechischen Standpunkt aus angesehn als ein Verfall (d. h. als Zerfallen in seine Elemente) erscheinen muß, von einem höhern, dem universalhistorischen, Standpunkt betrachtet auch als ein Fortschritt anerkannt werden muß. Der Ruin und das Ende der griechischen Speculation ist zugleich der Beginn der griechisch-römischen Reflexionsphilosophie, ohne welche die spätere (mittelalterliche und moderne) Philosophie nicht möglich war. — In einer ähnlichen Lage wie damals die griechische Speculation, befindet sich gegenwärtig die deutsche. Ihr Sparta hat seine beiden Könige verloren. Dem Le roi est mort! welches am 14ten November 1831 in Berlin, am 20sten August 1854 in Ragaz ausgerufen ward, ist kein Vive le roi! gefolgt, und wenn es in diesem Augenblick vielleicht Viele gibt, die zu wissen meinen wer der größte Philosoph Deutschlands ist, so wissen doch viel Mehrere, vielleicht Alle, daß wir keinen großen haben. Es wäre nicht zu verwundern, wenn in dem Interregnum, in dem wir uns befinden, sich etwas ganz Aehnliches zeigte wie dort: ein Wiederauftauchen nämlich von Richtungen, welche gegolten hatten ehe es deutsche Speculation gab, und die man als aufgehobene Momente in ihr anzusehn sich gewöhnt hatte. Eine Menge von Anzeichen scheinen wirklich darauf hinzuweisen, daß man in Deutschland nicht nur, wie bisher, dem Gange folgen will, den in Frankreich der Wechsel der Kleidermoden nahm, nicht nur, wie gleichfalls bisher, politisches Räsonnement, das in Frankreich selbst so antiquirt ist, daß es für Lamartine Object seines historischen Roman's werden konnte, aufwärmt und für neu ausgibt, sondern daß in Deutschland selbst in der Philosophie sich der Gang wiederholen soll, den sie in Frankreich bereits längst genommen hat. Drei Momente sind nämlich in diesem Gange besonders sichtbar hervorgetreten. Der Sensualismus und Materialismus der zweiten Hälfte des 18ten Jahrhunderts ruft den, namentlich an die Schottischen Philosophen sich anschließenden, Spiritualismus hervor, oder, wie er vielleicht richtiger genannt wird, den Psychologismus; denn dies ist das Wesentliche in der von Royer Collard und besonders von

Cousin hervorgebrachten Revolution in der französischen Philosophie, daß die psychologische Begründung der Philosophie ihren eigentlichen Halt gebe. Wie dieser Punkt Cousin dahin gebracht hat, sich einen Cartesianer zu nennen, so ist er es auch, welcher ihm den Uebergang bahnte zur Beschäftigung mit Kant und der deutschen Speculation überhaupt, vermöge welches Ueberganges die französische Philosophie ihre dritte Metamorphose erfuhr, indem sie fast ganz in Geschichte der Philosophie sich verwandelte und das Wort Eklekticismus auf ihr Panier schrieb. Gerade dieselben drei Momente aber lassen sich in gewissen Tendenzen der deutschen Philosophie wieder erkennen, die wie es scheint den vacant gewordenen Thron in Anspruch nehmen. Einmal der Materialismus, dem erstlich die lauten Simmen seiner Repräsentanten, dann aber der Umstand zu Gute kommt, daß sich Viele, die als Naturforscher ausgezeichnet sind, ihm anschließen, und das große Publicum einmal gewöhnt ist, Männern von berühmtem Namen auch in den Gebieten andächtig zu folgen, wo der Name nicht erworben wurde. Zweitens mehren sich die Stimmen, welche in einem genaueren psychologischen Studium die Panacee für das Siechthum des philosophischen Interesses finden. Irren wir nicht so wird dies bald noch mehr geschehen, und die Richtung der modernen Theologie, die immer mehr zu einer Analyse des frommen Selbstbewußtseyns wird, kann dieser Richtung nur in die Hände arbeiten. Endlich hieße es sich gegen das Offenbarste verblenden, wenn wir leugnen wollten, daß der Zustand, über den vor Jahrzehenden tiefer Blickende in Frankreich sich beklagten, daß das Interesse für Philosophie dem für ihre Geschichte gewichen sey, heut zu Tage in Deutschland Statt findet, wo historische Werke, und in systematischen die historischen Einleitungen noch am Meisten, vielleicht allein, nicht flüchtig gelesen sondern studirt werden. — Es ist aber diese Parallele zwischen dem wie es in Frankreich ging und bei uns geht, nicht gezogen um ein beschämendes Bekenntniß abzulegen, sondern um vermittelst ihrer die Behauptung zu begründen, daß in ihr auch etwas Tröstliches liegt. Wenn

gewisse Erscheinungen in der französischen philosophischen Literatur darauf hinweisen, daß dort eine Wendung sich vorbereitet oder gar eingetreten ist, so kann, jenen Parallelismus einmal zugestanden, daraus gefolgert werden, daß auch wir ihr entgegen gehen. So aber ist es wirklich. Nicht als wenn das Studium der Franzosen sich von der Geschichte der Philosophie abgewandt hätte — (die Anzeige eines französischen Werkes in dem vorliegenden Hefte wird das Gegentheil beweisen) — aber es hört allmählig auf, die erste Stelle im philosophischen Studium einzunehmen. Man will bemerkt haben, daß die Verleger philosophischer Sachen in Paris gründliche historische Arbeiten gleichgültig, systematische, streng philosophische, dagegen mit Aufmerksamkeit ansehen. Es soll fast zur Regel werden, daß die, welche sich die philosophischen Novitäten ansehn, an dem Tische vorübergehn, wo die historischen Arbeiten liegen, und nur nach solchen fragen, die nicht sowol zeigen was man für wahr gehalten hat, als was wahr ist. Namentlich aber scheinen es ethische Untersuchungen zu seyn, welche anfangen die Aufmerksamkeit zu fesseln, und zwar solche, die nicht, wie die politischen, die Anwendung der ethischen Gebote, sondern vielmehr ihre Begründung betreffen. Cousin's Schrift du vrai, du beau et du bien kann kaum als ein Beweis für eine solche Wendung des Interesses gelten, denn es ist dies eine bereits vor langer Zeit von ihm gehaltene Vorlesung. Dagegen muß es als höchst bedeutsam angesehen werden, wenn der von Cousin angeregte Jules Simon eine ausführliche Schrift: Le devoir herausgibt, wenn diese Schrift allgemeines Aufsehen erregt, und öffentlich als gemeinnütziges Werk gewiß nicht bloß, weil das gegenwärtige Gouvernement den Verfasser verfolgt, gekrönt wird. Auch das Erscheinen der hier anzuzeigenden Schrift rechnen wir zu diesen Symptomen. Es könnte zunächst befremdend erscheinen, die vorstehenden Bemerkungen über französische Philosophie an ein Buch geknüpft zu sehn, dessen Verfasser Professor in Bonn ist, und welcher es uns in deutscher Sprache vorlegt. Indeß wird dies Befremden verschwinden, wenn man den Ursprung der Abhand-

lung berücksichtigt. Die Genfer gemeinnützige Gesellschaft nämlich hatte im Jahre 1853 die Preisaufgabe gestellt den Einfluß des Rechts- und Pflichtbegriffs auf das Wohl der Einzelnen und der Völker zu untersuchen, und dabei sowol streng wissenschaftliche als in populärer Form abgefaßte Schriften zugelassen. Beide natürlich in französischer Sprache. Von den eingesandten sechs Abhandlungen ward einer streng wissenschaftlichen der Preis, einer populären das Accessit zuerkannt. Es fand sich, was nicht oft vorkommen möchte, daß beide zu ihrem Verfasser den, sowol als Fortsetzer von J. v. Müller's Schweizergeschichte wie auch sonst als politisch gebildeten Historiker bekannten Prof. Monnard hatten, der, nachdem er seine Professur in Lausanne durch die letzte Revolution verloren, in Bonn eine Anstellung gefunden hat. Die erste dieser beiden Schriften hat er selbst deutsch bearbeitet, und diese Bearbeitung ist es, die wir hier besprechen. (Leider haben wir sie nicht mit dem französischen Original vergleichen können, da der Druck desselben, so viel uns bekannt, noch nicht vollendet ist.) Es geht daraus hervor, daß die Arbeit der französischen Literatur angehört, und daß wir in ihr einen Beweis sehen können, wie eine französisch sprechende gelehrte Gesellschaft die Grundfragen der Ethik für wichtig genug hielt, um sie als Preisaufgabe zu stellen, ganz wie in Paris eine andere ein, ohne ihr Zuthun entstandenes, Werk über denselben Gegenstand, als das bedeutendste der neu erschienenen Werke bezeichnet. Setzen wir daher voraus, daß wie in den oben erwähnten Schritten, so auch in diesem die deutsche Philosophie der französischen nachfolgt, so könnte man es erleben, daß auch bei uns sich das Interesse von der Geschichte der Speculation wieder dem Inhalte derselben zuwendete, und zwar den Principien des Ethischen. Es könnte geschehen, um an das Werk eines der Herausgeber dieser Zeitschrift zu erinnern, daß Fichte's System der Ethik in seinem darstellenden Theile mehr und gründlicher studirt würde, als in seinem kritischen.

Kehren wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen zu der Monnard'schen Abhandlung zurück, so knüpft dieselbe ausdrücklich

an Kant an, seit dem erst die Begriffe von Recht und Pflicht so wie ihr Verhältniß zu einander bestimmt und gründlich erforscht seyen, und, nachdem das Recht als die durch die Freiheit Aller bedingte Freiheit des Einzelnen, oder als die Gleichheit in der Freiheit definirt ist, kommt sie dazu, daß also das Recht auf das Verhältniß von Menschen zu Menschen beschränkt ist. Da aber die Pflicht auch in der absoluten Vereinsamung bindend bleibt, so ist es nicht richtig die Correlation beider so auszusprechen, daß die Pflicht aus dem Rechte (des Andern) entspringe; vielmehr ist der Begriff der Pflicht umfassender, es gibt Pflichten, die nicht dem Bereiche der Gesellschaft, sondern einer höhern Sphäre angehören. Indem dann weiter der Unterschied des Rechtes und der Pflicht betrachtet, bei jenem die Erzwingbarkeit bei dieser die Freiheit, bei jenem das allein Entscheiden des Thatbestandes bei dieser der Absicht, bei jenem der negative (verbietende und erlaubende) bei dieser der gebietende Character nachgewiesen wird, zeigt der Verfasser, was auch die Citate aus Kant und Fichte beweisen, daß Recht und Pflicht bei ihm ganz dem entsprechen, was bei jenen beiden als Legalität und Moralität einander gegenübergestellt war. Wie aber Fichte die Erfahrung machte, daß manches ethische Seyn weder unter das legale noch unter das moralische Handeln unterzubringen sey, die Ehe z. B., die er eben deswegen nur in einem Anhange zu placiren wußte, so hat der Verf. das entschiedene Bewußtseyn, daß es eine Sphäre gebe, in der Pflicht und Recht sich harmonisch durchdringen. Er bezeichnet diese Sphäre S. 10. als die gesellige Ordnung. Eben so spreche die Philosophie die Einheit beider Principien in dem Satze aus, der auch der Schrift als Motto vorgesetzt ist: das erste Recht des Menschen ist, seine Pflicht zu erfüllen. — Nach dieser Begriffs- und Grenz-Bestimmung wird zu dem Einfluß übergegangen, den beide Begriffe haben, und gezeigt wie das Festhalten nur am Recht den Eigennutz mehre, während die Achtung vor der Pflicht zum aufopfernden Vergessen seiner selbst führe, welche Gesinnung die höchste nicht nur moralische, sondern auch politische Wichtigkeit

habe, da nur der Wille frei ist, der von der Pflicht durchdrungen ist. — Der folgende Abschnitt geht nun zur Anwendung des bisher Entwickelten in einem größeren Gebiete über, indem er die Revolutionen betrachtet, und zeigt wie alle mißlingen mußten, die nur auf Eroberung von Rechten, und wären es auch die Menschenrechte, gingen und der Pflicht nicht Rechnung trugen. Die der Nordamerikaner und der Schweizer zeigen dagegen im Gegentheil, was erreicht werden kann, wenn ein Volk durch die Pflicht zum Gebrauch des Rechtes hingeleitet wird. Eben so zeigt die Erfahrung, daß nur die Achtung vor der Pflicht Revolutionen verhindert, und das erreichen läßt, was der, nur Rechte wollende, Communismus und Socialismus vergebens anstrebt. Unter Bugeaud gingen in Algier socialistische Colonisationen unter und die der Trappisten blühte auf. — Eben darum ist nicht, wie es gewöhnlich geschieht, das Recht vor die Pflicht, sondern diese vor jenes zu setzen, und das höchste Ziel, die Harmonie beider dadurch zu erreichen, daß die Pflicht zum Ausgangspunkte gemacht wird. Darin liegt das eigentliche Geheimniß der sittlichen und politischen Erziehung, die nirgends verkehrter ist als in Frankreich, wo der Nationalfehler, die Eitelkeit, durch die Einrichtungen des öffentlichen Unterrichts verzehnfacht wird. Im Gegensatz dazu wird der Nordamerikanischen Erziehung eine glänzende Lobrede gehalten, namentlich wegen der innigen Verschmelzung von Moral und Religion. — Ein Blick in die „Zukunft der Gesellschaft", in welchem die Ungeduld zur Ruhe verwiesen wird, die nicht bedenkt, daß wir im Drama der Weltgeschichte erst in dem zweiten, mit dem Christenthum begonnenen, Aufzuge stehn, zugleich aber die Gewißheit ausgesprochen, daß eine Zeit kommen werde, wo der Altar, vor dem die Staatsbürger ihre Knie beugen, das Gesetzbuch der Pflichten trägt, schließt die anziehende Schrift.

Es wurde der Inhaltsangabe derselben von uns die Bemerkung vorausgeschickt, daß unsere philosophische Literatur sich nach der französischen zu richten, an ihr einen Lehrmeister zu haben scheine. Jetzt, wo der wesentliche Inhalt von Herrn

Prof. Monnard's Abhandlung angegeben worden, können wir, wenn jene Bemerkung demüthigend erscheinen sollte, eine andere machen, die diesen Charakter nicht hat. Es muß uns zur stolzen Freude gereichen, wenn eine französisch geschriebene Preisaufgabe, die von französisch sprechenden Richtern gekrönt wird, sich so enge an die Lehren deutscher Philosophen anschließt. Nicht nur werden Kant und Fichte häufig citirt, sondern durch das Hervorheben des Punktes, in welchem Legalität und Moralität sich begegnen und durchdringen, ist der Verf. über den ethischen Standpunkt beider in derselben Weise hinausgegangen, in welcher die deutschen Philosophen hinausgegangen sind, die Kant's und Fichte's Ansichten weiter entwickelten, Schelling und Hegel. Als das Epoche machende namentlich in des Letzteren Ethik sehen wir die Erkenntniß an, daß Legalität und Moralität nur Momente in dem sind, was er Sittlichkeit nennt und kaum anders nennen konnte, nachdem Kant seiner Rechtslehre und Moral den gemeinschaftlichen Titel Metaphysik der Sitten vorgesetzt hatte. Ob Herr Monnard die Darstellung Hegel's oder seiner Schule kennt, geht aus der Abhandlung nicht deutlich hervor. Daraus daß er das Wort „sittlich" braucht, wo nach Hegel nur „moralisch" stehen durfte, kann bei einer Schrift, die aus dem Französischen übersetzt ist, wo nur das eine Wort moralité gebräuchlich ist, nichts gefolgert werden. Dem sey aber wie ihm wolle, der Gedanke daß in seiner höchsten Spitze das Recht mit der Moralität zusammengehe, und daß diese Harmonie die sittlichen Gemeinschaften gebe, ist ihm nicht fremd. (Man könnte es bedauern, daß diese Gebiete, in welchen weder der zwingende Buchstabe des in der Gesellschaft herrschenden Gesetzes, noch das Gewissen des vereinsamten, seiner Vernunft gehorchenden Menschen entscheidet, sondern das was wir Treu und Glauben, was der Franzose foi nennt (in dem weitesten Sinne, wo sowol der schlechte Zahler als der untreue Ehemann ein homme sans foi heißt), die leitende Macht ist, daß diese Gebiete nicht genauer betrachtet wurden, allein man vergäße dabei, daß dem Verf. die Aufgabe in einer Weise gestellt war, die das

Auseinanderhalten beider Begriffe zur Pflicht machte). Kurz es sind ursprünglich deutsche Philosopheme, welche der Verf. seinem Räsonnement zu Grunde legt. Dieser Umstand aber allein ist es, der dem Schreiber dieses es möglich macht von dem Studium der Monnard'schen und andrer französischer Schriften, in denen gleichfalls deutscher Einfluß sichtbar ist, wohlthätige Folgen für die deutsche Philosophie sich zu versprechen. Er hat einmal die stolze Ansicht, daß gerade wie im Platonismus alles enthalten ist, was wahr und ewig ist in den früheren philosophischen Systemen, so daß eine Rückkehr zu diesen nur ein Rückschritt wäre, daß gerade so in dem Kantianismus (und alle spätere deutsche Speculation ist nur seine Entwicklung) Alles enthalten ist, was die Vorkantische (englische, schottische, französische) Philosophie Wahres enthält. Hinter Kant zurückgehen, von Reid und Condillac lernen, erschiene ihm darum als ein Rückschritt, wie wenn Einer nach Plato und Aristoteles die Kynische Richtung hätte erneuern wollen. Anders verhält sich's aber wo der aristotelisirte Kynismus der Stoiker, wo der mit Platonischen und Aristotelischen Elementen versetzte Megarismus der Skeptiker u. s. w. auftritt. Dieser hat die Philosophie weiter gebracht, als sie als bloßer Aristotelismus gekommen war. So mögen vielleicht zwar nicht die französischen Philosophen, wohl aber die französischen Ausbilder deutscher Philosophie, und dann weiter die durch diese angeregten deutschen in der modernen Zeit die Stellung einnehmen, welche am Anfange dieser Anzeige der griechisch-römischen Philosophie angewiesen ward.

Dr. Erdmann.

E. Reinhold: System der Metaphysik. Dritte neu bearbeitete Auflage. Jena 1845.

Ein philosophisches Werk, das in dritter Auflage vor das Publikum tritt, beweist fast schon durch seine bloße Existenz, daß es einen erheblichen Werth in sich tragen muß. Es ist zugleich ein tröstliches Zeichen, daß das Interesse an philosophischen Untersuchungen, ja sogar an den eigentlich metaphysischen Problemen, noch nicht so ganz erloschen seyn kann, als es im

Allgemeinen den Anschein hat. Wir begrüßen daher die neue Auflage mit wahrer Freude, um so mehr, da sie uns von neuem die Bestätigung liefert, daß der verehrte Hr. Verf., unbeirrt von den neueren Erscheinungen und Tendenzen auf dem allgemeinen Gebiete der Wissenschaft, den Weg innehält, den er längst als den richtigen erkannt hat und von dem auch wir glauben, daß er allein zum Ziele führen kann. Seine Darstellung bezweckt, wie er in der Einleitung bemerkt, „die richtige und unentbehrliche Seite des kritischen Verfahrens, das Erstreben der befriedigenden Aufschlüsse über die Organisation, die Gesetzmäßigkeit, den Erkenntnißwerth und die Tragweite der Thätigkeiten unsrer Intelligenz mit dem Gültigen der dogmatischen Richtung, mit dem Trachten nach Verwirklichung einer apodiktischen Wissenschaft der metaphysischen Wahrheit zu vereinigen, und sich so als eine kritisch-dogmatische zu bewähren." Er will eine Erkenntnißtheorie durchführen, welche „nicht bloß über die Beschränktheit der Subjektivitätslehre, sondern auch über das Unzulängliche der einander entgegengesetzten Einseitigkeiten des Idealismus und Realismus, des Rationalismus und Empirismus emporsteigen" soll, und welche daher als ein Ideal-Realismus oder als die Verfolgung einer empirisch-rationalen Methode bezeichnet werden könne. Nach dieser Theorie „bleibt das menschliche Erkenntnißvermögen zufolge seines Wesens keineswegs in den Bezirken der empirischen und der rein mathematischen Verstandeserkenntniß beschränkt, in denen es zunächst sich entfaltet." Aber „für die Erklärung des höheren dynamischen Erkennens nimmt sie nicht ihre Zuflucht zu der Annahme eines a priori thätigen Vermögens, welches dem a posteriori erkennenden getrennt gegenüberstehen soll. Ebensowenig meint sie nur durch Schmälerung oder durch gänzliche Verwerfung des Erkenntnißwerthes der Erfahrung einen Raum gewinnen zu können für die Entwickelung der speculativen Erkenntniß. Sondern sie weist nach, daß in einem an sich normalen, aber zufolge der Unreife der Vernunftentwickelung nur entstellt und verkümmert bei den meisten Menschen sichtbar werdenden Entfaltungsgange der In-

telligenz aus dem Boden der Erfahrungsbegriffe die dynamisch-rationalen Erkenntnißbegriffe entspringen," — d. h. Erkenntnißbegriffe, welche als „apodiktisch gültige Anerkennungen und Ueberzeugungen die Ordnung und Harmonie des Weltganzen und die hierin sich offenbarende ewige Einheit der begründeten Natur und des begründenden Urgeistes betreffen, und mithin die letzten Erklärungsgründe für Alles, was unter unmittelbarer Anleitung der Wahrnehmung erkannt und gedacht wird, zum Gegenstande haben." —

So charakterisirt der Hr. Verf. selbst seine Erkenntnißtheorie, seine durch sie bedingte Behandlung der Metaphysik und die Hauptergebnisse, zu denen sie ihn geführt hat. Wir stimmen ihm vollkommen bei, wenn er sonach die Erkenntnißtheorie als die Grund legende Disciplin betrachtet, von deren Ergebnissen das Verfahren und somit der Erfolg der philosophischen Forschung abhängt. Wir stimmen ihm gleichermaßen bei, wenn er behauptet, daß auf dem Boden der Erfahrung (natürlich nicht bloß der äußern, sondern auch der innern über unser eignes — geistiges — Wesen und Leben) jene „Anerkennungen und Ueberzeugungen" entspringen, welche über die bloße Erfahrung hinausgehen und die letzten Erklärungsgründe für Alles, was unter Anleitung der Erfahrung erkannt und gedacht wird, enthalten. Wir theilen endlich seine Grundansicht, daß die philosophische Forschung nur vorsichtig und unter beständiger Kritik jedes Schrittes, den sie thut, diejenigen Spuren und Richtungen, in denen die Erfahrung selbst über sich hinausweist, zu verfolgen habe, und auf diesem Wege sicherlich zu der Anerkennung Gottes als des „begründenden" — ja nach unserer Ansicht, als des absolut schaffenden — Urgeistes gelangen werde. Wenn wir daher im Folgenden einige Punkte, in denen wir von des Verf. Ansicht abweichen oder seine Darstellung und deren Begründung uns unklar geblieben ist, hervorheben, so geschieht dieß nur, weil wir uns gewissermaßen verpflichtet erachten, ihn in der Kritik, die er nach seinen eignen Principien über jede seiner Behauptungen zu üben hat, nach Kräften zu

unterstützen, und so den gemeinsamen Weg zum Ziele ebener, sicherer, heller machen zu helfen. —

Der erste dieser Punkte betrifft die logische Frage, die wir im letzten Hefte dieser Zeitschrift des näheren erörtert haben („Ueber den Begriff des Urtheils" S. 255 ff.). Wir bestreiten danach, daß, wie der Verf. behauptet, „all unser bewußtes Vorstellen an die Urtheilsbildung und Urtheilsanwendung geknüpft sey" (S. 24.), oder wie er an einer andern Stelle (S. 27.) sich ausdrückt, daß „unser bewußtvolles Vorstellen sowohl bei unsern unmittelbaren Wahrnehmungen des Sinnenfälligen wie bei dem Nachdenken über jeden Denkstoff niemals anders als in Urtheilen erfolge." Wir glauben, daß der Urtheilsbildung die Bildung unserer Wahrnehmungen, Anschauungen, Begriffe, kurz unsrer Vorstellungen überhaupt thatsächlich voraufgeht und nothwendig voraufgehen muß, weil erst bewußte Vorstellungen vorhanden seyn müssen, ehe sie mit Bewußtseyn in das bestimmte Verhältniß von Subjekt und Prädicat gesetzt werden können. Wir glauben, daß die Entstehung unsrer bewußten Vorstellungen nur mittelst der unterscheidenden Denkthätigkeit zu Stande kommt, weil nur mittelst ihrer das Bewußtseyn selbst entsteht, und daß demgemäß wohl all' unser bewußtes Vorstellen auf der unterscheidenden Thätigkeit unsers Geistes beruht, daß aber Unterscheiden und Urtheilen zwei verschiedene Funktionen sind. Da wir dieß, wie erwähnt, erst vor Kurzem des Näheren darzuthun gesucht haben, so bemerken wir hier nur noch, daß der Verf. uns insofern selbst beistimmt, als er später (S. 40.) anerkennt, daß der Seele ihre Empfindungszustände ꝛc. nur zum Bewußtseyn kommen, sofern und indem sie dieselben von sich selbst unterscheidet. In der That werde ich nur dadurch einer Empfindung und resp. des Empfindens selbst mir bewußt; und dieser Akt der Unterscheidung geht nothwendig dem Urtheile: Ich habe diese Empfindung, vorauf, weil die Empfindung, erst nachdem sie von dem empfindenden Selbst unterschieden ist, als eine seiner prädicativischen Bestimmtheiten gefaßt werden kann. Erst nach und mittelst dieser Unterscheidung ist im Bewußtseyn ein Prädicat

vorhanden, welches —, und ein Subjekt, von welchem es prädicirt werden kann. —

Mit diesem Punkte hängt ein anderer unmittelbar zusammen. Es fragt sich in jeder Erkenntnißtheorie vor Allem, was die logischen Gesetze, die logischen Grundbegriffe (Kategorieen) und Grundformen zu bedeuten haben, — woher sie selbst stammen, und ob ihnen eine reelle, objektive, oder nur eine ideelle, subjektive Geltung zukomme. Der Verf. macht hier mit Recht wiederholentlich und ausdrücklich den Unterschied geltend zwischen „dem Ideal-Realen in unserm Erkennen" und „dem Logisch-Formalen in unserm Denken überhaupt." In der That sind die Kategorieen nur formale Begriffe, ebenso formal, wie die bloßen Formen des Urtheils und des Schlusses. Und der logisch formale Begriff z. B. der Qualität-überhaupt ist daher wohl zu unterscheiden von dem ideal-realen (concreten) Begriffe einer bestimmten Qualität, der Schwere, der Cohäsion ꝛc. Die logisch formalen Begriffe sind die bloß formalen N o r m e n der unterscheidenden Denkthätigkeit, die ideal-realen dagegen sind die concreten Gattungs- und Artbegriffe, die wir uns mittelst jener auf Grund der Erfahrung bilden und denen wir daher eben so viel Objektivität beimessen als unsrer Erfahrungserkenntniß überhaupt. Der Verf. hat ganz Recht, wenn er behauptet, daß durch die Vermischung dieser beiden ganz verschiedenen Arten von Begriffen viel Verwirrung im Gebiete der Philosophie angestiftet worden, indem man z. B. den logisch formalen Begriff der Substanz-überhaupt — der freilich nur Einer seyn kann — ohne Weiteres zu der Einen, absoluten, allem Seyn realiter zu Grunde liegenden Substanz hypostasirte. Aber wir glauben, daß er zu weit geht und die Gränze beider Gebiete überspringt, wenn er von dem ideal-realen Begriffe der Pflanze, des Thiers ꝛc. auch noch einen logisch formalen Begriff des Thieres und der Pflanze unterschieden wissen will. Wir begreifen wenigstens nicht, worin hier der Unterschied des Ideal-Realen vom Logisch-Formalen bestehen soll, und wie es überhaupt einen logisch-formalen Begriff von Thier, Pflanze ꝛc. geben kann. Und eben-

sowenig verstehen wir, was der Verf. meint, wenn er (S. 78.) behauptet: „Nur für die subjektive Form des Urtheilens hat es seine Richtigkeit, daß man jede Determination, jede Begränzung und Entgegensetzung, die im Vorstellen ausgeführt wird, in der Weise des negativen Urtheils ebensowohl, als in der des affirmativen zu vollziehen vermag. Aber jenseits der subjektiven Form unsers Urtheils, in der Wirklichkeit selbst giebt es nur Positives, nur positiv beschränktes Endliches unterhalb des allumfassenden Absoluten" 2c. Freilich giebt es in der Wirklichkeit nichts bloß Negatives, nichts, was unserm bloß negativen Urtheile (— das aber eben darum in Wahrheit gar kein wirkliches, vollständiges Urtheil ist —) entspräche. Aber sind die Dinge realiter unterschieden und involvirt jeder Unterschied doch eine (relative) Negation, so muß nothwendig auch dieser Negation eine wenn auch nur relative Realität zukommen. Und wie ist es möglich ein „beschränktes Endliches" zu denken oder als solches zu erkennen, ohne es als ein mit einer Negation realiter Behaftetes zu fassen? Schranke und Ende, Beschränktheit und Endlichkeit sind ja selbst wesentlich Negationen, wenn auch an einem Positiven und daher nur relativischer Natur: was sie aussagen, muß daher doch auch in der Erkenntniß eines Endlichen als solchen mit erkannt werden!

Von Erkenntnißtheoretischen Betrachtungen, welche die „erfahrungsmäßige Grundlage der Vernunfterkenntniß" festzustellen suchen, geht der Verf. fort zur „immanenten rationalen Weltbetrachtung." Innerhalb dieses Theils seiner Schrift ist es nur Ein Punkt, in welchem uns seine Darstellung und deren Begründung unklar geblieben ist, — aber es ist ein Hauptpunkt. Denn es ist der Uebergangspunkt aus der Betrachtung der Wirklichkeit in die alle Metaphysik erst möglich machende Sphäre der Ideen. Nachdem der Verf. den Begriff der Körperlichkeit (Materialität), „die Realform des allgemeinen Wesens aller thatsächlich gegebenen subsistirenden Dinge" erörtert hat, macht er jenen Uebergang (S. 137.) mit der allgemeinen Bemerkung: die immanente Vernunftbetrachtung schreite demnächst fort zur schlecht-

sinnigen Werthbeurtheilung der thatsächlich im Großen und Ganzen vorhandenen Ordnung des Daseyns; sie erfasse an ihr „den unbedingten Werth, den Charakter des in seiner Einheit vollständigen Guten.“ Wir vermissen zunächst an diesem Fortschritt das, was eigentlich den Fortschritt macht, — den Nachweis, wie die „immanente Vernunftbetrachtung“ dazu komme, nicht mehr Betrachtung, sondern Beurtheilung des Werths der thatsächlich vorhandenen Ordnung der Dinge zu seyn. Wir vermissen ferner eine nähere Erörterung dessen, was unter Werth und Werthvoll zu verstehen sey, so wie des Maaßstabes, nach welchem der Werth beurtheilt werden soll. (Erst später S. 191 bemerkt der Verf., daß er mit diesem Ausdruck die in mannichfaltigen Graden unsrer denkenden Beurtheilung sich darstellende Wichtigkeit, Vorzüglichkeit, Güte, Schönheit, Nützlichkeit und Annehmlichkeit der Gegenstände bezeichne. Aber dieß bezieht sich nur auf die einzelnen Gegenstände, und da die Angabe fehlt, worin die Wichtigkeit, Angemessenheit, Güte ꝛc. besteht, so bleibt es auch unbestimmt worin der Werth besteht.) Wir vermissen endlich den Nachweis, warum und inwiefern das, was unbedingten Werth hat, mit dem „Charakter des in seiner Einheit vollständigen Guten“ in Eins zusammenfallen soll. In Folge dieses Mangels an näherer begrifflicher Erörterung und Begründung wird die Darstellung manchem Leser an Dunkelheiten und Inconvenienzen zu leiden scheinen, die an und für sich in der Grundanschauung des Verf. nicht liegen. Man wird sagen: das Gute hat freilich Werth und das unbedingt Gute unbedingten Werth; aber wenn ich nicht weiß, was das Gute ist, so weiß ich auch nicht, was werthvoll ist. Weiterhin bemerkt zwar der Verf., daß „im Kreise der immanenten Vernunftbetrachtung die Wirklichkeit des Weltganzen als das schlechthin Gute erkannt werde,“ und scheint dabei den Nachdruck auf die Ganzheit, die Ordnung des Daseyns zu legen. Aber, wird man einwenden, es hängt ja offenbar von der Werthschätzung, von dem Maaßstabe der Beurtheilung ab, ob mir dieses Ganze und seine Ordnung als schlechthin gut erscheinen wird, und so

lange nicht nachgewiesen ist, daß sie nach dem alleingültigen Maaßstabe der Werthbeurtheilung schlechthin gut sey, wird der Pessimist (z. B. A. Schopenhauer) dieß entschieden in Abrede zu stellen berechtigt seyn, und mit seinen Einwendungen gehört werden müssen. Die mechanische und chemische Gesetzmäßigkeit wie die begriffliche Ordnung der Dinge nach Gattungen und Arten hat allerdings ihren Werth, aber doch nur den untergeordneten einer nothwendigen Bedingung zur Verwirklichung des Guten; wie sie das „schlechthin Gute," welches doch auch das ethisch Gute umfaßt, selbst seyn könne, bleibt unklar. Weiter wird mancher Leser fragen, wie nach dieser Begriffsbestimmung des Guten noch von der „Idee" als der „bestimmenden Macht des Guten und als des obersten Gesetzes für die Gesammtthätigkeit aller der Natur der Dinge angehörigen Kräfte" die Rede seyn könne. Ist die Wirklichkeit des Weltganzen das schlechthin Gute, so ist das Gute ein Reelles, Vollendetes, Abgethanes; und es fragt sich mithin, wie es durch die Macht der Idee noch bestimmbar seyn oder warum ihm die Idee als bestimmende Macht vorauszusetzen seyn soll. Auch wird es manchem Leser auffallen, daß später (S. 183. 206.) von der „Verwirklichung des Guten" die Rede ist, also das Gute als ein erst zu Verwirklichendes bezeichnet wird, während nach der obigen Begriffsbestimmung in der Wirklichkeit des Weltganzen doch auch das Gute seine Wirklichkeit bereits zu haben scheint. Wenn endlich der Verf., um den Begriff des Endzwecks einzuführen, bloß hinzufügt: vermöge der Werthbedeutung des Guten spreche sich in jeder einzelnen die Thätigkeit der Kräfte einer Gattung regelnden Idee, wie in der Einheit der Gesammtidee des Naturganzen das Charakteristische der teleologischen Ursache, des Endzwecks aus; und wenn er letzteren dahin näher bestimmt, er sey „in der Ordnung der Dinge das um seiner selbstwillen Werthvolle, in oberster Instanz das der Harmonie des Ganzen selbst," — so wird es wiederum manchem Leser unklar bleiben, theils wie der Endzweck das um seiner selbst willen Werthvolle genannt werden kann, da doch jeder Zweck nur durch seinen Inhalt Werth

gewinne, theils wie auf Grund jener Begriffsbestimmung des Guten noch von einem Endzweck die Rede seyn könne, wenn doch in der Wirklichkeit des Weltganzen das schlechthin Gute bereits wirklich sey. Diese Wirklichkeit ist zwar wegen des beständigen Entstehens und Vergehens alles Einzelnen zugleich ein beständiges Wirklichwerden; aber damit ist die Unklarheit nicht völlig beseitigt. Denn das Werden betrifft nur das Einzelne, nicht das „Weltganze" selbst; von letzterem behauptet vielmehr der Verf. ausdrücklich, daß es nicht werde, nicht geworden sey, sondern von Ewigkeit her bestehe.

Schließlich nur noch einige Bemerkungen über eben diese Frage nach der Ewigkeit des Weltganzen. Der Verf. eröffnet mit der Erörterung derselben den dritten Haupttheil seiner Schrift, „die transscendentale Welterklärung." Er entscheidet sich für die Ewigkeit und Unendlichkeit des Weltalls auf Grund des Axioms: „eine objektive Wahrheit, eine Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit der Wirklichkeit, welche keinen Beginn in der Zeit hat, kann keinen Moment erreichen und keinem Momente sich annähern, wo sie ein Ende nähme und einer neuen Determination der Wirklichkeit wiche." Hieraus folge, daß das göttliche Wesen oder was sonst dem Anfange der Welt vorausgesetzt werde, in derjenigen Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit, in der es von Ewigkeit (ohne Beginn der Zeit) bestanden, auch in alle Ewigkeit (ohne Ende) verharren müsse, und mithin niemals aus der ursprünglichen Unveränderlichkeit und Unthätigkeit in schöpferische, die Welt in's Daseyn rufende Thätigkeit übergehen könne. Wir geben dieß vollkommen zu; auch wir halten die gewöhnliche theologische Vorstellung, daß Gott in irgend einem Momente seines ewigen Daseyns erst den Entschluß gefaßt habe, die Welt zu schaffen, für widersinnig. Aber es scheint uns daraus noch nicht die Ewigkeit und Unendlichkeit des Weltalls zu folgen. Wir glauben zunächst, daß man von leeren Worten spricht, wenn man das Ewige, Unendliche bloß als das Anfangs- und Endlose bezeichnet. Diese bloßen Negationen sind in Wahrheit an sich ebenso undenkbar als das reine Nichts.

Denn es ist gleichgültig, ob die Negation nur eine einzelne Bestimmtheit, eine einzelne Existenz, oder ob sie alle Bestimmtheit, alle Existenz negirt: was wirklich in ihr gedacht wird, ist entweder gerade dasjenige was sie negirt, oder irgend ein Andres, das unwillkührlich an dessen Stelle untergeschoben wird; — ich kann Nicht-Roth rein als solches nicht denken, ohne entweder eben nur Roth, wenn auch als nicht vorhanden, zu denken, oder ohne das Nicht-Rothe als Blau oder Gelb oder Grün rc. — nur unbestimmt welches von dem Allen — zu fassen. Das nach Zeit und Raum Gränzen- und Schrankenlose ist das schlechthin Unbestimmte: ich kann es von mir und meinem Denken nicht unterscheiden; denn sonst hätte es eben an mir und meinem Denken als ein Andres von ihm Verschiedenes seine Gränze. Das Ununterscheidbare aber ist das Undenkbare, weil das Denken nichts zu denken vermag, ohne es von sich (dem Denken) zu unterscheiden: nur dadurch wird es ihm immanent gegenständlich, vorstellbar. Die Ewigkeit des göttlichen Wesens, positiv gefaßt, kann nur darein gesetzt werden, daß Gott der absolute Anfang selbst ist und eben darum keinen Anfang (an irgend einem Andern) hat. Nichtsdestoweniger ist es vollkommen richtig, daß Gott, was er als der absolute Anfang, an sich und durch sich ist, auch in alle Ewigkeit (endlos) bleiben muß, weil das, was keinen Anfang in einem Andern hat, auch in keinem Andern enden d. h. sich verändern kann. Aber der Verf. weist selbst nach, daß Gott, einerseits als die absolute Grundursache der Welt, andererseits nur als der absolute, allbewußte wie seiner selbst absolut bewußte Geist zu fassen sey. Damit behauptet er einerseits selbst, daß die Welt als Wirkung an Gott als der Ursache ihren Anfang hat. Andererseits vermögen wir uns kein Selbstbewußtseyn zu denken, ohne daß das sich selbst erfassende Selbst sich von einem Andern, das es nicht ist, unterscheidet: ohne diesen Act der Selbstunterscheidung bliebe der Inhalt des Selbstbewußtseyns ein völlig unbestimmter. So gewiß wir also dem göttlichen Selbstbewußtseyn absolute Bestimmtheit zuschreiben müssen, so gewiß sind wir genöthigt an-

zunehmen, daß durch jenen Akt der Selbstunterscheidung Gottes ein Andres, von ihm Verschiedenes, — die Welt gesetzt sey: wir wenigstens vermögen uns Gott durchaus nicht zu denken, ohne ihn von uns selbst und damit von der Welt zu unterscheiden, und dieser Unterschied, wenn er überhaupt gelten soll, muß nothwendig auch in Beziehung auf die Ewigkeit Geltung haben. Damit ist nun allerdings nicht gesagt, daß die Welt einen Beginn in der Zeit habe; vielmehr ist ja die Zeit als das Nacheinander der entstehenden und vergehenden Dinge selbst erst in und mit der Welt gesetzt. Wohl aber ist damit ausgesprochen, daß die Welt, weil nur durch jenen Akt der göttlichen Selbstunterscheidung gesetzt, nicht ewig ist. Denn demnach ist nicht sie, sondern Gott der absolute Anfang, an dem und durch den sie ihren Anfang hat. Gegen diese Auffassung kann man nicht einwenden, daß Gott mit der Schöpfung der Welt aus Unthätigkeit in (schöpferische) Thätigkeit übergehe. Denn Gott ist absolutes Selbstbewußtseyn, aber eben weil er dieß ist, unterscheidet er sich von einem Andern, das er nicht ist, und die Wirkung dieses Aktes ist das Daseyn der Welt. — Zu dem gleichen Resultate würde derjenige kommen, dem sich aus der denkenden Welt- und Selbstbetrachtung die Ueberzeugung ergeben hätte, daß Gott nicht bloß als der absolute Geist sondern auch als die absolute Liebe zu denken sey. —

H. U.

Deinhardt: Von den Idealen mit besonderer Rücksicht auf die bildende Kunst und auf die Poesie. Programm des Königl. Gymnasiums zu Bromberg 2c. Bromb. 1853.

Eine philosophische Abhandlung in einem Schulprogramme ist heutzutage, wo die Philosophie nicht bloß bei den Naturforschern und Praktikern aller Art, sondern auch bei den Theologen, Philologen, Schulmännern 2c. in Mißcredit gekommen, eine so seltene Erscheinung, daß eine philosophische Zeitschrift verpflichtet seyn dürfte, sie schon um der Seltenheit willen hervorzuheben, um wie vielmehr, wenn sie, wie die vorliegende,

zugleich von philosophischem Geist und Urtheil wie von ästhetischer Bildung und poetischem Sinn zeugt.

Der Verf. bekundet sich im Allgemeinen als ein Anhänger der Hegelschen Philosophie: wenigstens bildet sie die Basis, auf der seine ästhetischen Betrachtungen sich bewegen. Er geht aus von dem Ausspruche Solgers, daß im Schönen die Wirklichkeit ganz von ihrem Begriffe erfüllt oder das Schöne die vollständige Durchdringung des Begriffs und der Erscheinung sey; und bemerkt, diesen Aussprüchen liege die Voraussetzung zu Gründe, daß das Schöne auf dem Unterschiede des Begriffs und der Wirklichkeit und zugleich auf der Möglichkeit beruhe, durch ein Wirkliches diesen Unterschied aufzuheben. In der That nun sey alles Schöne und mithin alle Kunst ebenso sehr durch den Unterschied des Begriffs oder besser der Idee von der entsprechenden Wirklichkeit als durch die reale Einheit beider bedingt. Denn fände zwischen der Wirklichkeit und der Idee gar kein Unterschied statt, d. h. wäre die Wirklichkeit in allen ihren Erscheinungen ein vollkommenes Abbild der Idee, so wäre die Kunst überflüssig. Und bestände zwischen der Wirklichkeit ein unauflöslicher Gegensatz, d. h. wäre jene unter keiner Bedingung zum leibhaften Gegenbilde der Idee zu erheben, so wäre die Kunst unmöglich, da sie nur die Aufgabe habe, die absolute Harmonie zwischen der Wirklichkeit und der Wahrheit zu finden und darzustellen. Diese Aufgabe erfülle sie, indem sie den Widerspruch, der zwischen Idee und Wirklichkeit in den meisten Fällen bestehe, durch Auffindung oder Erfindung eines Wirklichen löse, welches ein ungetrübter und entwickelter Ausdruck der Idee sey, also durch ein Wirkliches, das, so sehr es räumlich und zeitlich erscheine und das volle Gepräge individueller Lebendigkeit habe, doch durch und durch ein entsprechendes Abbild der Wahrheit sey. Ein solches Wirkliches, erklärt der Verf., nenne er ein Ideal; und diesen Begriff des Ideals will er durch eine genaue Erörterung der in ihm liegenden Momente, der Idee, der Wirklichkeit und des Verhältnisses beider zu einander, näher entwickeln.

Der aufgestellte Begriff fällt im Wesentlichen mit der He-

gelschen Begriffsbestimmung des Schönen und resp. des Ideals in Eins zusammen. Denn Hegel bezeichnet bekanntlich das Ideal als „die aus dem subjektiven Geiste geborene concrete Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit [die Erscheinung] nur Zeichen der Idee, zu deren Ausdruck durch den einbildenden Geist so verklärt ist, daß die Gestalt sonst nichts Andres an ihr zeigt", — und eine solche Gestalt ist ihm die Gestalt der Schönheit (Encyklop. §. 556.). Wir verkennen nicht die bedeutsame Wahrheit, die in dieser Begriffsbestimmung liegt; der Verf. hat dieselbe durch seine treffliche Erörterung in ein so klares Licht gestellt, daß sie auch dem Schüler einleuchten wird. Aber wir finden sie nur zum Theil wahr; wir vermissen ein Element in ihr, das dem Hegelschen System, sehr zu seinem Nachtheil, überhaupt mangelt. Hegel will nichts wissen von einem Seynsollen, von einem Hinausgreifen über die Wirklichkeit, die ihm der Ausdruck des objektiven Begriffs ist: der Begriff ist ihm nichts Jenseitiges, nichts bloß Innerliches, sondern das Wesen, das in der Erscheinung sich manifestirt, das Subjekt, das sich objektivirt, und der Begriff in seiner Objektivität ist die Wirklichkeit in ihrer Wahrheit, die Idee nichts als die Einheit des subjektiven und objektiven Begriffs; kurz „das Vernünftige ist wirklich und das Wirkliche vernünftig." Diese wahre (vernünftige) Wirklichkeit ist nicht verschieden von der erscheinenden, außer soweit das Allgemeine von dem unter seiner Botmäßigkeit stehenden Besondern und Einzelnen, in welchem es sich ausdrückt (verwirklicht), verschieden ist. Die Idee ist daher stets auch wirklich, gegenständlich, anschaubar, nur nicht in der einzelnen Erscheinung, sondern wie das Allgemeine nur in der Totalität der unter ihr befaßten und von ihr beherrschten Einzeldinge; und mithin steht nicht die Wirklichkeit überhaupt im Gegensatz zur Idee, — denn die Idee ist selbst nur das Allgemeine der Wirklichkeit, — sondern nur innerhalb der Wirklichkeit zwischen dem Einzelnen derselben und dem Allgemeinen hat der Gegensatz seine Stätte. Hegel polemisirt daher ausdrücklich gegen die moralischen Idealisten, welche höhere, reinere Rechts- und

Sittenprincipien fordern, als den Staat und die wirkliche Welt im Allgemeinen beherrschen. Er kennt keinen Gott, der in selbstbewußter (persönlicher) Selbständigkeit von Anfang an über der Welt, als der ideale Zielpunkt des Processes der Weltgeschichte stünde, kein Göttliches, das, obwohl als Motiv (weil Zielpunkt) der weltlichen Entwickelung in ihr immanent, doch zugleich (weil eben Zielpunkt) über alle Wirklichkeit hinausragt, und daher nirgend, auch von der Kunst nicht, verwirklicht sondern nur angedeutet erscheinen kann. Er bekämpft daher, wie der Verf. auch, die künstlerischen Idealisten, die sich nicht begnügen, das Allgemeine der Wirklichkeit in der Form der Individualität zu adäquater Erscheinung zu bringen, sondern nach einer Schönheit streben, in der die Gestalt eines höhern Daseyns als das irdische sich abspiegelt. Mit einem Worte: Hegel bleibt in der Metaphysik wie in der Moral und Aesthetik bei der Objektivität des Begriffs stehen, wenn er ihr auch den Namen der Idee giebt, — von der Idee im eigentlichen Sinne, die nicht bloß das im Einzelnen verwirklichte Allgemeine, sondern das Ur- und Vorbild aller Wirklichkeit des Einzelnen und des Allgemeinen bezeichnet, weiß er nichts oder will er nichts wissen. Dieß ist der Punkt, von dem aus die Hegelsche Aesthetik schon vielfach angegriffen worden; und wir hätten gewünscht, daß der Verf. diese Angriffe mehr berücksichtigt oder sie — wenn auch nur im Allgemeinen, in einer Anmerkung — widerlegt hätte.

Weil er dieß unterlassen, geräth er zuweilen mit seiner eigenen Theorie in Widerspruch. Soll jedes Wirkliche, was seine Idee in individueller Lebendigkeit darstellt und ein entsprechendes Abbild derselben ist, schön seyn, so müßte principiell jedes einzelne Naturwesen schön seyn, und es kann, wie der Verf. auch bemerkt, nur in den zufälligen äußeren Bedingungen, unter denen es entstanden und groß geworden, liegen, wenn es die Gestalt der Schönheit nicht erreicht. Aber dann ist jener Gegensatz der Idee und der Wirklichkeit, den die Kunst voraussetzt und zu lösen hat, nur ein zufälliger und die Berechtigung der Kunst reicht nicht weiter als diese Zufälligkeit: sie hätte gleichsam nur

„die Ohnmacht der Natur“ (wie Hegel sagt) den Begriff festzuhalten und auszuführen, ihrerseits zu corrigiren und würde doch hinter einem schönen Naturwesen, das durch die Gunst der Umstände zum entsprechenden Abbilde seiner Idee geworden wäre, weit zurückbleiben. Ist in der Pflanzen- und Thierwelt „die Idee des Lebens das Allgemeine, das alle einzelnen Erscheinungen bedingt und bestimmt“, und ist doch in allen Thieren diese Idee „vollkommener verwirklicht als in irgend einer Pflanze“, so müßte jedes der Idee entsprechende, schöne Thier, also auch ein schöner Frosch oder wenigstens ein schöner Bär, Elephant, Kameel, schöner seyn als die schönste Eiche; — und doch ist das nicht der Fall: die Thatsachen widersprechen der Theorie, und der Verf. deutet selbst an, daß die Gründe, durch die er diesen Widerspruch zu erklären sucht, ihm selbst nicht genügen. Soll die menschliche Gestalt darum die schönste seyn, „weil in ihr die Idee des Lebens am vollkommensten sich ausdrückt“, so müßte jedes Naturwesen um so schöner seyn, je mehr seine Gestalt der menschlichen gliche. Auch dieß ist wiederum nicht der Fall, und wir fragen vergebens nach den Gründen davon. Ja nach Hegels und des Verf. Principien könnte ein Bild wie Raphaels Sixtinische Madonna keinen Platz in der Kunstgeschichte oder wenigstens nicht in der Aesthetik finden. Denn diese Jungfrau in ihrer göttlichen Reinheit und Erhabenheit und insbesondere dieses Kind mit seinem Welt durchdringenden Blick geht entschieden hinaus über die „Idee“ menschlicher Jungfräulichkeit und Kindlichkeit; dieses Kind ist nicht bloß ein Kind „in seiner Wahrheit und Allgemeinheit;“ vielmehr widerspricht es dem Begriffe des Kindes, mit einem solchen Blicke und der in ihm sich aussprechenden Klarheit, Tiefe und Größe des Bewußtseyns begabt zu seyn. Hier also ist mehr als das Wirkliche in seiner Wahrheit und Allgemeinheit; hier ist alle, auch die „wahre“ Wirklichkeit überboten und das Ideal in unserm Sinne, die Einigung mit dem Göttlichen als der Zielpunkt des menschlichen Geistes, erreicht.

Diese Inconvenienzen lassen sich, wie wir glauben, nur

heben, wenn man die Idee nicht bloß als die Identität des subjektiven und objektiven Begriffs, sondern als die concrete Einheit des objektiven Begriffs und des ihn bedingenden und bestimmenden allgemeinen Zwecks faßt. —

Max Furtmair (quiesc. Lyceal-Professor ꝛc.): Philosophisches Real-Lexikon. In 4 Bänden. Erster Band: A—E. Augsb. 1853.

Ein philosophisches Real-Lexikon dürfte in einer Zeit, in der man Philosophie nicht mehr studirt, sondern nur nothgedrungen Notiz von ihr nimmt, wenn man zur Aufklärung der eignen confusen Begriffe im einzelnen Falle ihrer nicht entrathen kann, Manchem willkommen seyn. Es ist eine jener Eselsbrücken, welche, wie die wissenschaftlichen Encyklopädien, die Conversations- und anderweitigen Lexika, unserer ebenso weichlichen, genußsüchtigen als vielgestaltigen, zerfahrenen, von der Masse der Interessen fast erdrückten Zeit nothwendig geworden sind, theils um sich den Ernst und die Mühe der Arbeit zu ersparen, theils um den Zusammenhang zwischen den unendlich mannichfaltigen Gebieten des Lebens nothdürftig zu erhalten. Der Verfasser bemerkt daher mit Recht, daß es zwar eine Anmaßung wäre, für Philosophen ex professo ein solches Lexikon schreiben zu wollen, daß es aber viele gelehrte und gebildete Männer geben dürfte, die ohne selbst Philosophen zu seyn, doch bei ihren Arbeiten oft philosophischer Begriffe bedürfen, und die daher die Meinungen älterer und neuerer Philosophen, ohne die Quellen selbst mühsam nachzuschlagen, beisammen zu haben wünschen; für sie wie überhaupt für die s. g. Liebhaber der Philosophie werde ein solches Lexikon gewiß nicht überflüssig seyn. Wir glauben im Gegentheil, daß es ein Bedürfniß der Zeit ist, obschon wir uns darüber nicht eben freuen, weil wir meinen, daß das Bedürfniß klarer Begriffe anders als durch Nachschlagen in einem Lexikon befriedigt werden sollte. Auch stimmen wir dem Verf. vollkommen bei, wenn er behauptet, die Aufgabe eines solchen Werks könne keineswegs seyn, die eignen philosophischen Ansichten oder ausschließlich irgend ein andres philosophisches System in alphabetischer Ordnung auszubreiten,

sondern vielmehr das, was vorzügliche Denker geleistet haben, wenigstens in Beziehung auf die wichtigeren Punkte nebeneinander zu stellen, ohne daß irgend eine Ansicht begünstigt oder auf andre Art gerechtfertigt würde, als wiefern sie dieß durch sich selbst vermag. Er beruft sich zugleich auf Leibnitz, der irgendwo bemerkt: „Aus den Schriftstellern sollte man ausziehen, und dabei von den ältesten Zeiten anfangen, doch aber nicht Alles erzählen, sondern was zum Unterricht des menschlichen Geschlechts dient auswählen. Wenn die Welt noch tausend Jahr steht und so viel Bücher wie heutzutage fortgeschrieben werden, so fürchte ich, aus Bibliotheken werden ganze Städte werden, deren viele dann durch mancherlei Zufälle und schwere Zeitumstände ihr Ende finden werden. Daher wäre es nöthig, aus einzelnen und zwar den Original-Schriftstellern Eklogen wie Photius zu machen, und ihr Merkwürdiges mit den Worten des Schriftstellers selbst zu sammeln." Das ist in der That eine Mahnung zur rechten Zeit, die selbst vom streng wissenschaftlichen Standpunkte aus volle Berücksichtigung verdient.

Wir hätten daher nur gewünscht, daß der Verf. seine eignen Grundsätze wie diese Anforderung seines großen Gewährsmannes strenger befolgt hätte. Was zunächst die Auswahl der Artikel betrifft, so wollen wir darüber mit ihm nicht streiten, obwohl er uns in diesem Punkte des Guten zu viel gethan zu haben scheint und wir nicht einzusehen vermögen, mit welchem Rechte z. B. Artikel wie Abenteuer, Ahn, Automat, Demagog, in einem philosophischen Lexikon Aufnahme gefunden. Auch ist es in der Ordnung, daß in einem philosophischen Real-Lexikon allen Artikeln zur Geschichte der Philosophie nur ein beschränkter Raum gestattet wird. Aber es scheint uns doch das Maaß der Kürze überschritten zu seyn, wenn selbst Männer wie Bacon und Descartes so kurz abgefertigt werden, daß nicht einmal ihre Hauptwerke angeführt erscheinen und man fast in jedem Conversations-Lexikon mehr über sie findet. Was endlich die Hauptsache, die eigentlichen Real-Artikel betrifft, so zeigt sich bei ihnen eine gewisse Ungleichheit. Einige derselben sind

vortrefflich, z. B. der Artikel „Aesthetik", in welchem auch die Literatur mit lobenswerther Vollständigkeit angegeben ist. Bei andern dagegen scheint uns der Verf. sein eignes Princip, nicht bloß ein einzelnes System zu berücksichtigen, sondern die Ansichten der vorzüglichsten Denker zusammenzustellen, zu sehr aus den Augen verloren zu haben. So enthalten z. B. die logischen Artikel „Begriff, Beweis, Definition, Denkgesetz, Dialektik, Division", nur Auszüge aus Bachmann's Logik (1828). Im Artikel „Daseyn" werden zwar die Begriffsbestimmungen Wolff's und seiner Schüler, auch Lambert's und Krug's angeführt, aber was Andre über diesen Begriff und sein Verhältniß zum Seyn und Werden gesagt, bleibt unerwähnt. Der Artikel „Ehe" giebt eine Definition mit ihren Folgerungen, von der nicht angegeben ist, welchem Systeme der Rechtsphilosophie sie entlehnt ist; abweichende Ansichten, deren es hier mehrere über Wesen und Zweck der Ehe giebt, werden nicht berücksichtigt. Eben so im Artikel „Energie", wo nicht einmal der Aristotelischen Fassung des Begriffs gedacht ist. —

Wir machen auf diese Mängel in dem übrigens zweckmäßig angelegten Werke aufmerksam, weil wir glauben, daß der Verf. zur Durchführung seiner Aufgabe, wie er sie selbst sich gestellt und wie sie ein in vieler Hinsicht verdienstliches Unternehmen ist, durchaus befähigt ist, und weil wir hoffen und wünschen, daß er in den folgenden Bänden unsere Ausstellungen thunlichst berücksichtigen möge. Sobald dieselben uns zugegangen seyn werden, werden wir weiter darüber berichten. **H. U.**

Histoire de la Philosophie Cartésienne par Francisque Bouillier. II Vol. Paris, Durand. Lyon, Brun et Co. 1854. (616 u. 650.)

Bei der Anzeige der Menard'schen Schrift wurde bemerkt, daß in Frankreich sich das Interesse von der Geschichte der Philosophie ab- und der Philosophie selbst wieder mehr zuwende. Wenn der Verfasser einer so gründlichen Schrift, wie die vorliegende, seiner Arbeit gleichsam als Entschuldigung die Worte glaubt vorausschicken zu müssen: Ceux-là encore devront étudier le cartésianisme qui n'affectent de souci que pour la

philosophie elle-même et non pour son histoire. Aujourd'hui même le cartésianisme nous porte au coeur des questions qui s'agitent, qui s'agiteront toujours entre la philosophie et ses adversaires, — so geben sie einen Belag zu der dort ausgesprochenen Behauptung. Denn es ist dies Buch wahrlich eines, das sich durch seine Beschaffenheit selbst rechtfertigt. Der Verf. der schon vor zwölf Jahren über die révolution cartésienne geschrieben hat, und von dem auch ein Buch über die raison impersonelle existirt, hat hier eine der vortrefflichsten Monographien geliefert, die in neurer Zeit erschienen ist. Sein Standpunkt, — er ist entschiedener Anhänger Cousin's — gab ihm die Hochachtung vor seinem Gegenstande, welche dem Historiker die Arbeit erleichtert. Dabei standen ihm mehr Hülfsmittel zu Gebote als Einem, der, z. B. in Deutschland, eine solche Arbeit unternommen hätte. Das Beste that dann freilich der ausdauernde eiserne Fleiß des Verfassers. Daß dem deutschen Leser die eingestreuten kritischen Bemerkungen, in welchen er vom Standpunkte des französischen Eklekticismus aus, die Richtigkeit der Behauptungen prüft, welche sich bei Descartes, Malebranche u. s. w. finden, am Wenigsten gefallen werden, ist vorauszusehn. Sie treten aber sehr selten und ohne sich vorzudrängen hervor, und meistens läßt der Verf. die Sache selbst sprechen.

In dem ersten Capitel p. 1—29 wird ein Ueberblick über den Zustand der Philosophie vor Descartes gegeben, und namentlich der Einfluß betrachtet, welchen das Wiederaufblühen der Wissenschaften auf die Philosophie gehabt hat. Die Reaction gegen den scholastisch verarbeiteten Aristoteles durch Platoniker und Aristoteliker, gegen die geschmacklose Form der Philosophie durch die Verehrer des Cicero, die ersten Versuche einer unabhängigen Philosophie wie sie theils zu einem übertriebenen Idealismus und Realismus theils zu einem trostlosen Skepticismus führen, werden erwähnt, die Gründe angegeben warum Baco noch als Philosoph der Renaissance und nicht der modernen Zeit anzusehen ist, endlich Descartes als der wahre Vater der modernen

Philosophie bezeichnet, welcher, in einer Zeit des Atheismus und der Libertinage auftretend, diese Mission gehabt habe: arrêter le progrès de l'empirisme, du matérialisme, de l'épicuréisme et de l'athéisme et la pente effroyable, comme le dit Arnauld, à l'irréligion et au libertinage, — opposer une digue au scepticisme, — répondre au Que sais-je? de Montaigne, au Je ne sais de Charron, au Quid? de Sarchez par le Je pense donc je suis. — Nachdem im 2ten Capitel (p. 30—54) das Leben Descartes' erzählt, und seine Schriften angegeben sind, wird in den folgenden Capiteln (III—IX. p. 55—197) eine ausführliche Darstellung seiner Lehre gegeben. Besonderes Gewicht wird mit Recht darauf gelegt, daß der Zweifel bei Descartes nur ein vorläufiger, und daß das eigentliche Fundament seiner Philosophie das Cogito ergo sum sey. Es wird genau untersucht inwiefern sich Descartes an Andere angelehnt habe, seine Verdienste um den Spiritualismus werden hervorgehoben, zugleich aber auch darauf hingewiesen, daß er es versäumt habe, die Seele, wie später Leibnitz thut, als Kraft zu fassen. Nachdem Descartes gegen den Vorwurf in Schutz genommen ist, daß er die Regel der Evidenz bei seinem Beweise für's Daseyn Gottes voraussetze und doch wieder auf diesen Beweis stütze, wird dieser Beweis selbst genau erörtert und bei dieser Gelegenheit als auf die schwachen Punkte einmal auf die absolute Willkür hingewiesen, die Gott zugeschrieben wird, dann auf die creation continuée, welche alle Freiheit des Geschöpfes aufhebe. Es folgt dann die Lehre von den angeborenen Ideen so wie von der Subjectivität aller Empfindungen, vermöge der es ein Irrthum ist, wenn wir die sinnlichen Qualitäten den Dingen zuschreiben. Im weitern Verlaufe wird sehr gut nachgewiesen, daß trotz der entgegengesetzten Attribute, welche die Körper und die Geister haben, sie unter das gemeinschaftliche Merkmal der völligen Passivität fallen, und daß an diesen Punkt sich der Spinozismus anschließen konnte, der übrigens mit dem Cogito ergo sum unvereinbar, und darum durchaus nicht die eigentliche Consequenz des Cartesianismus sey. Vielmehr müsse man diese in Leibnitz

suchen, der die absolute Passivität der Kreaturen aufgegeben habe. Der Lehre daß die Thiere Maschinen sind, wird ein ganzes Capitel gewidmet, und, nachdem untersucht ist, inwieweit Descartes sie von Andern entlehnt habe, und gezeigt, wie sie selbst von Cartesianern gemildert worden, auch in diesem Punkte Leibnitz gepriesen, der die von Descartes durchbrochene continuirliche Reihe der Wesen wieder hergestellt habe. Dagegen wird in der Physik Descartes insofern gegen Leibnitz in Schutz genommen, als er nicht sowol den Zweckbegriff geleugnet als vielmehr nur seine Anwendung in der Physik verboten habe. Sehr treffend ist der Ausdruck, daß Descartes die Physik auf die Geometrie, diese auf die Algebra zurückgeführt habe. Die Wirbeltheorie, so wie die Anwendung der Theorie auf die besonderen Naturerscheinungen wird durchgenommen und zuletzt die Behauptung ausgesprochen, daß Descartes, wie Vater der modernen Metaphysik, so auch der neueren Physik sey. — Die folgenden zwei Capitel (X. XI. p. 197—234) betreffen die von Descartes selbst beantworteten Einwände gegen seine Meditationen. Weil sie für die Schicksale des Cartesianismus so wichtig geworden sind, deswegen werden hier die von Arnauld geltend gemachten Zweifel, ob mit den Principien der Cartesianischen Physik die Transsubstantiation vereinbar, ausführlich erörtert. Neben ihnen besonders die von Gassendi vorgebrachten. — Es folgt die Geschichte des Cartesianismus und zwar zuerst in den Niederlanden, weil der holländische Cartesianismus älter ist als der französische. Die durch Regius hervorgerufenen Händel mit Voetius u. A. werden erzählt (Cap. XII. p. 234—258) und die hauptsächlichsten Cartesianer in Holland genannt, dann nachgewiesen (Cap. XIII.) wie die verschiedenen theologischen Richtungen sich zu der neuen Lehre stellen, wo sich das, auch sonst vorkommende, Phänomen zeigt, daß gleichzeitig die entgegengesetzten Ketzereien ihr vorgeworfen werden. Ein ganzes Capitel ist den Cartesianern gewidmet, welche als Vorläufer des Spinoza bezeichnet werden. Eine Stufenfolge bilden hier Geulinx, Deurhoff, Meyer, an die sich eine Menge Anderer anschließen, die sich

Spinoza sehr annähern. — Dieser selbst wird ausführlich behandelt (Cap. XV—XIX. p. 299—408), und dabei immer mit großem Nachdruck auf die Unterschiede des Spinozismus und Cartesianismus aufmerksam gemacht, so wie darauf daß jener dem Credit dieses außerordentlich geschadet habe. Als der principielle Fehler der Spinozistischen Philosophie wird ihr Substanzbegriff angegeben und auch hier auf Leibnitz als den hingewiesen, welcher die eigentliche Widerlegung derselben, und zwar im recht verstandenen Sinne des Cartesianismus gegeben habe. Wenn die Darstellung der Spinozistischen Philosophie dem deutschen Leser wenig Neues darbieten wird, so verhält es sich dagegen anders mit der folgenden Partie, mit der Darstellung und Geschichte des Cartesianismus in Frankreich (Vol. I. Cap. XX — Vol. II. Cap. XVI.). Es ist dies die eigentliche Glanzseite des ganzen Werkes. Eingeleitet wird die Darstellung durch Bemerkungen über den eigenthümlichen Geist der drei Congregationen, mit welchen der Cartesianismus in Berührung kommt, der Jesuiten, der Väter des Oratoriums und endlich der Glieder von Port-Royal, woran sich dann die anziehende Schilderung der Art schließt, wie damals die große Welt sich zu philosophischen Untersuchungen verhielt. Es wird dann (XXI.) übergegangen zu den Streitigkeiten über die Abendmahlslehre, und gezeigt wie des Descartes Brief an den P. Merland Veranlassung zu einer „philosophie eucharistique“ gab, die dem Descartes eine Menge der verschiedensten Vorwürfe auf den Hals zog, der gleichzeitig verklagt ward daß er die Königin Christine katholisch gemacht habe und daß er dem Calvinismus das Wort rede. Seine mächtigsten Feinde findet der Cartesianismus unter den Jesuiten. (Das Verbot seiner Schriften durch den Papst kam ihnen dabei sehr zu Statten.) Damit war aber natürlich der Schutz der Parlamente provocirt. Im Ganzen aber dienen die Anfeindungen mehr zur Verbreitung als zur Unterdrückung der Lehre (XXIII.). Indem der Verf. zu einer detaillirteren Darstellung der Schicksale des Cartesianismus in Frankreich übergeht, unterscheidet er zwei Perioden in seiner Geschichte, welche durch das Auftreten

Malebranche's von einander geschieden werden. In der ersten werden die unmittelbaren Schüler des Descartes betrachtet (XXIV.), welche entweder seine Lehre ganz unverändert reproduciren, oder aber, wenn sie Modificationen vornehmen, nicht weitere Consequenzen ziehen, sondern in der Vertheidigung gegen Angriffe namentlich des Empirismus, sich diesem annähern. Unter den Gegnern der Philosophie des Descartes (XXV.) werden die peripatetischen, weiter die Anhänger Gassendi's, sowol die strengwissenschaftlichen, als die welche sich (wie Molière) anderer Waffen bedienen, dargestellt. Dann wird zu der Polemik der Jesuiten (XXVI. und XXVII.) übergegangen und mit diesen Huet verbunden, welcher, ursprünglich selbst Cartesianer, besonders durch die Verachtung gegen die Gelehrsamkeit, die von der neuen Schule zur Schau getragen ward, ihr entfremdet wurde. Es wird dabei nachgewiesen daß alle Angriffe der Jesuiten auf einer empiristischen Grundlage ruhen, wie denn die Polemik gegen die angebornen Ideen ihnen allen gemein ist. Freilich kommt eine Zeit, wo sie, in merkwürdiger Inconsequenz, die von ihnen selbst bestrittene Lehre zu Hülfe rufen gegen den Empirismus und Sensualismus, der ihnen über den Kopf wächst. Ueberhaupt wird die Polemik dieser Männer von dem Verfasser als eine bezeichnet, die mit traurigen Waffen geführt worden sey. — Mit dem zweiten Bande seines Werkes geht der Verf. zur zweiten Periode des französischen Cartesianismus über, als deren Characteristisches dies angegeben wird, daß sie den Cartesianismus weiter geführt und daß sie ihn in einem idealistischen Sinne ausgebildet habe. Auch trete die Untersuchung über die Natur der Ideen viel mehr in den Vordergrund als bei Descartes selbst. Die wichtigste Figur ist hier Malebranche, dessen Vorläufer, Lebensumstände und Schriften (Cap. I.) angegeben und dessen Lehre ausführlich entwickelt wird (Cap. II—V.). Es wird hier gezeigt, wie die Begründung seines Hauptsatzes, daß die Körper in Gott gesehen werden, in der Recherche de la vérité eine andere ist als in seinen späteren Schriften; es wird hervorgehoben daß die Begründung

durch die intelligible Ausdehnung Malebranche in eine gefährliche Nachbarschaft zu Spinoza bringe. Eben so seine Lehre von dem Willen des Menschen. Dagegen wird wiederholt als das größte Verdienst desselben die Lehre bezeichnet, daß die Vernunft mehr sey als unser persönliches Denken, eine allgemeine über die Persönlichkeiten hinausgehende Macht. Sehr ausführlich werden Malebranche's theologische Ansichten, namentlich die eigenthümliche Weise wie er die Allgemeinheit der göttlichen Rathschlüsse und die besondere Erwählung der Begnadigten, durch das Zwischentreten Christi, dem im Alttestamentlichen Leben der Erzengel Michael entspreche, zu vereinigen sucht. Es wird ferner gezeigt wie die absolute Selbstlosigkeit der Dinge, die er noch mehr urgire als Descartes, ihn zu seinem Occasionalismus bringt, in dem nicht nur die Seele nicht auf den Körper, sondern auch kein Körper auf einen Körper, wirken soll. Zuletzt werden die Streitigkeiten erwähnt, in welche Malebranche durch seine Ansicht von der unintereſſirten Liebe zu Gott und von den Wundern geräth. Dann geht der Verf. zu den Gegnern und Anhängern Malebranche's über, und zwar zuerst zu den Cartesianern. Unter diesen werden besonders ausführlich die beiden Verfasser der art de penser behandelt. Dem Einen, Arnauld, sind zwei Capitel (VI. und VII.) gewidmet und gezeigt, daß obgleich dieser Mann, in dem Augustin, Jansenius und Descartes als gleich sehr verehrte Autoritäten sich nachweisen lassen, mehr als Theolog denn als Philosoph polemisirt, doch auch in letzterer Beziehung er Manches vorgebracht hat, was nicht unrichtig ist. Dann wird (VIII.) der zweite Verfasser der Logik von Port Royal, Nicole, behandelt, und von ihm zu den beiden großen Theologen Bossuet (IX.) und Fénélon (X. u. XI.) übergegangen, und beide als Philosophen und Cartesianer dargestellt, die in vielen Punkten mit Malebranche übereinstimmen, in andern aber bei der ursprünglichen Lehre Descartes' stehn bleiben. Zugleich wird das Verhältniß beider besprochen und Bossuet darin Recht gegeben, was er hinsichtlich des Quietismus gegen Fénélon gesagt hatte. Das Cap. XIII. betrachtet

den aus einem Cartesianer zum Mystiker gewordenen Poiret und noch ausführlicher den jansenistischen Cartesianer Boursier, dessen quietistisches System der „prémotion physique" als Consequenz des Standpunktes Malebranche's bezeichnet wird, obgleich dieser selbst dagegen polemisirt hat. In den folgenden Capiteln wird der ungeheuere Beifall geschildert, den die Lehren Malebranche's bei den verschiedensten Klassen und in den verschiedensten Kreisen unter denen gefunden haben, welche Bewunderer von Descartes gewesen waren. Es werden zuerst die zusammengestellt, welche wie er selbst zum Oratorium gehörten, und dann zu denen übergegangen die nicht Glieder der Congregation waren. Das Cap. XV. zählt die Malebranchisten unter den Benedictinern auf und hält sich besonders bei Dom François Lami und P. André auf, (von denen der letztere schon früher von Cousin mit großer Auszeichnung behandelt worden ist). — Viel kürzer als die cartesianisch gesinnten Anhänger und Gegner des Malebranche werden die abgehandelt, welche ihn bekämpften, selbst aber nicht Cartesianer waren. Man könnte sich wundern ihnen nur Ein Capitel gewidmet zu sehn, wenn man nicht bedächte, daß die welche die ganze Descartes'sche Richtung angriffen, bereits früher abgehandelt worden sind. — Mit dem Capitel XVII. geht der Verfasser zum Cartesianismus in Deutschland über. Gerade das, was wir allein so nennen möchten, wird von dem Verfasser mit einem „coup d'oeil" abgefertigt, in welchem er Duisburg, Frankfurt, Bremen, Halle und Leipzig als die Orte nennt, wo Descartes Eingang gefunden habe, und in der Anmerkung die Anhänger seiner Lehre mit Namen nennt. Daß man hier nicht einmal Sturm in Altorf angeführt findet, erscheint bei einem so sorgfältig gearbeiteten Buche seltsam. Dagegen aber findet man weiter, was der deutsche Leser schwerlich erwarten sollte, eine ausführliche Darstellung der Leibnitz'schen Lehre. Es kommt dies daher, daß Herr Bouillier Cousin's Wort adoptirt, daß drei Viertheil der Leibnitzschen Lehre ursprünglich Descartes angehöre. Abgesehen davon, daß diese Ansicht ihn zu der, historisch zu widerlegenden, Behauptung

bringt, daß Leibnitz schon während seiner ersten Studien die Lehre des Descartes habe kennen lernen und daß er dies aus einer Art Eifersucht gegen den Ruhm seines Lehrers verberge, hat sie die andere schlimme Folge, daß das eigentliche Verdienst Leibnitz's, wodurch er besonders die Wissenschaft gefördert hat, in der vorliegenden Darstellung etwas in Schatten tritt. Nicht daß es ganz verkannt würde, vielmehr hebt der Verf. ausdrücklich hervor, daß Leibnitz vor Allem den zum Spinozismus führenden Irrthum gerügt habe, daß den Kreaturen alle Kraft und Selbstständigkeit genommen werde. Allein, da nach ihm Descartes viel weiter von Spinoza entfernt ist, als Leibnitz (mit Recht) behauptet, so erscheint ihm die Verwandtschaft Leibnitz's mit dem Ersteren größer als sie ist. Mit einem Worte, er erkennt nicht daß während Descartes mehr oder minder Pantheist, oder wenigstens die Brücke zum Pantheismus ist, umgekehrt der Monadismus oder Individualismus Leibnitz's sich zum entgegengesetzten Extrem (dem Atheismus) ähnlich verhält wie Descartes zu Spinoza. Mehr oder minder entgeht allen Franzosen dieser diametrale Gegensatz Leibnitz's zu dem entwickelten Spinozismus nicht nur sondern auch schon zu seiner Wurzel, weil sie als das bedeutendste Werk Leibnitz's das anzusehn pflegen, welches von uns vielleicht mehr als es sollte, vernachlässigt wird, die Theodicee. In dieser muß, da genau genommen der Gottesbegriff mit dem durchgeführten Monadismus unvereinbar ist, die Consequenz des letzteren zurücktreten, damit aber auch eine Hinneigung zu den Lehren Descartes', Malebranche's und Spinoza's sichtbar werden, ähnlich wie dort wo Leibnitz die Monaden als Ausstrahlungen der Gottheit faßt. Richtig wird die Stellung dieser vier Philosophen nur dann gefaßt, wenn man festhält, daß Descartes in der pantheistischen Bahn schon so weit fortgeschritten war, daß er sagen konnte die Summe sämmtlicher Geister, die Geisterwelt, gebe wenn man alle Schranken weg denke die Gottheit, — daß auf der andern Seite Malebranche behaupten konnte die Körper seyen nur Beschränkungen (Modificationen) der (intelligiblen) Ausdehnung, diese aber ein Prädicat Gottes, — daß Spinoza

beides behauptete, darum mit Descartes (und gegen Malebranche) daß wir auch die Geister in Gott d. h. als Modi des unendlichen Denkens fassen müssen, und mit Malebranche (gegen alle Cartesianer die eben deswegen den Malebranche einen Spinozisten nannten) daß die Körper Einschränkungen sind der göttlichen Ausdehnung, — daß dagegen Leibnitz in der Bahn des Antipantheismus, nenne man diesen nun: weil er das πᾶν leugnet A-, nenne man ihn weil er das ἕν bestreitet Polytheismus, so weit fortschritt, daß er die Monaden kleine Gottheiten nannte. Die Folgezeit hat die Consequenzen daraus gezogen, und das Ende des 18ten Jahrhunderts zeigt die Weltweisen, denen das Ich nicht nur die kleine sondern die einzige Gottheit ist. Eben deswegen würden wir auch nicht mit dem Verf. behaupten daß Leibnitz inconsequent werde wenn er die absolute Harmonie zwischen den Monaden behauptet, sondern vielmehr darin, daß er diese, aus ihrem eignen Begriff folgende Harmonie durch eine ihnen äußerliche Macht, die wirklich als ein, noch dazu unnöthiger, Deus ex machina erscheint, realisiren läßt. — Der Stellung welche Bayle dem Cartesianismus gegenüber einnimmt ist ein eignes Capitel, das zwanzigste, gewidmet. Es wird hier eine frühere, fast von Allen vernachlässigte Schrift Bayle's in Erinnerung gebracht in der er sich als strenger Cartesianer zeigt, und auch in seinem späteren Skepticismus die Verwandtschaft mit dem Cartesianismus behauptet. Das Cap. XXI behandelt den Cartesianismus in der Schweiz und England, das XXII. denselben in Italien, wo er eine mächtige Reaction hervorruft. Die Polemik Vico's wird im Cap. XXIII. als Reaction der historischen Gelehrsamkeit bezeichnet und deshalb mit der Huet's verglichen. Das folgende Capitel geht zu den Triumphen des Sensualismus im 18. Jahrhundert über. Den Grund dieses Sieges setzt der Verf. darein, daß die Repräsentanten desselben zugleich als die Verfechter bürgerlicher und religiöser Freiheit auftreten, woraus sich auch erklären lasse, daß jetzt plötzlich die Jesuiten mit den Cartesianern sich verbinden oder wenigstens mit den Waffen des Cartesianismus gegen Locke und seine Anhänger zu kämpfen anfangen.

Als der eigentliche Held dieser philosophischen Revolution wird Voltaire bezeichnet. Vergebens stellt sich dieser neuen Richtung die Reaction der Cartesianer gegenüber, welche im Cap. XXV. und XXVI. in ihren Hauptrepräsentanten Fontenelle, Mairan, Polignac, Terrasson, Kéranflech u. A. besprochen wird, welcher Rection sich in einer, wegen der Antecedentien, fast komischen Weise die Sorbonne in dem Streit über die Dissertation des Abbé de Prades anschließt, der Locke'sche Grundsätze vertheitheidigt hatte. Doch aber soll es ein Irrthum seyn, wenn man behauptet, der Cartesianismus sey besiegt. Vielmehr sucht das letzte Capitel des Werkes zu beweisen, daß die Ueberwindung der, während des Kaiserreichs in Frankreich herrschenden empiristischen und sensualistischen Philosophie durch einen höheren Spiritualismus, wie er durch Royer-Collard und besonders durch Cousin vertreten werde, durchaus nicht so sehr wie man meint sich auf die schottische und deutsche Philosophie lehne. Vielmehr wie Rousseau, in welchem der Kampf gegen den Sensualismus beginnt, ein Cartesianer war, so habe der Eklekticismus Cousins vollkommen Recht, wenn er den Namen philosophie cartésienne führen wolle. In der That habe die gegenwärtige Philosophie nur die Fehler des Cartesianismus zu verbessern, nicht aus demselben herauszutreten gehabt, habe nur die Consequenzen aus ihm gezogen, welche wenigstens zum Theil bereits Malebranche und Leibnitz gezogen hatten. Das Verdienst aber, die Vernunft emancipirt und zugleich ihren Gebrauch geregelt zu haben, dies bleibt dem Descartes selbst. Emancipirt durch den methodischen Zweifel, hat sie ihre Regel an dem Gesetze der Evidenz und des Fortganges vom Bekannten zum Unbekannten. —

Dieser Auszug, oder vielmehr diese Inhaltsanzeige, die sich aller kritischen Bemerkungen enthalten hat, um nicht die Grenzen des ihr zugemessenen Raumes zu überschreiten, möge genügen um das oben ausgesprochene Urtheil zu begründen, daß wir es hier mit einer vortrefflichen Monographie zu thun haben. Zugleich ist diese Schrift ein neuer Beleg zu einer Erscheinung die den nach Frankreich kommenden Deutschen überrascht, daß dort Leibnitz in einer Achtung steht, welche fast die Verdienste Kant's in Schatten treten läßt. Sollte das nächste Heft dieser Zeitschrift mir Raum für die Anzeige zweier Schriften des Grafen Foucher gewähren, so gäbe das Gelegenheit auf diese Erscheinung zurückzukommen.

Dr. Erdmann.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Die Seelenlehre des Materialismus,

kritisch untersucht

von J. H. Fichte.

Zweiter Artikel.

III. Das Princip des Materialismus nach seinem metaphysischen Ausdrucke.

Das Axiom, welches als Resultat unsers ersten Artikels sich ergab: daß die „Seele", d. h. der Complex bewußter Thätigkeit, nothwendig eines realen Substrates bedürfe, läßt sich als die bleibende Wahrheit betrachten, welche dem Materialismus als verborgene Prämisse zu Grunde liegt. Doch so unbestreitbar richtig an sich selbst sie ist, ebenso unbestimmt ist sie noch in dieser Fassung und bedarf jedenfalls einer tieferen Untersuchung. Die Frage nach den allgemeinen Eigenschaften des „Realen" ist jedoch eine ontologische; und so ist es Zeit sich nach der metaphysischen Form umzuthun, in der sich jener Grundgedanke am klarsten ausgeprägt hat.

Locke's gelegentliche Behauptung: es sey gar nicht undenkbar, daß Gott einer gewissen Verbindung von Materie die Eigenschaft des Denkens beilegen könne*), rief besonders in England und Frankreich den Streit hervor: ob die Materie zu denken vermöge, d. h. ob ihr bewußte Thätigkeit zugeschrieben werden könne? Auf das Historische dieser Verhandlungen, welche in England vorzugsweise durch Joseph Priestley angeregt wurden, unter den französischen Gelehrten durch C. Bonnet's hylodynamische Ansichten, welche seiner Psychologie eine materialistische Grundlage gaben, ihre weitere Ausführung erhielten, gehen wir hier nicht näher ein, indem dabei nur Theorieen und Hypothesen zur Sprache kommen, denen wir im Vorhergehenden bereits in ausgeführterer Gestalt begegnet sind. Uns interessirt

*) Locke: Essay concerning human understanding, Book IV Chapt. III. §. 6.

hier nur noch die metaphysische Grundlage, auf welcher sie gemeinsam beruhen.

Jene Frage nun, in solcher Allgemeinheit und Unbestimmtheit gehalten, läßt sich eben so gut bejahend als verneinend beantworten. Ob der „Materie", in dem ganz unbestimmten Sinne eines Realen gefaßt, Bewußtseyn beigelegt werden könne, dieß entscheidet sich lediglich danach, welche näheren Eigenschaften man diesem an sich vieldeutigen Begriffe zuschreibt. Die einzig positive, zugleich fundamentale und erste Bestimmung kann nur die seyn, daß die materiellen Substanzen ein raumerfüllendes Reale bezeichnen, oder genauer ausgedrückt: ein Reales, dessen Wirkungen auf anderes Reale es zu einem Ausgedehnten (Sichausdehnenden) machen; d. h. welches durch sein Wirken seinen Raum setzt und specifisch erfüllt. Durch diese allgemeine Bestimmung ist jedoch über die innern Zustände, in welche dieß Reale im Uebrigen gerathen könne, noch gar Nichts weiter präjudicirt, zu welchen innern Zuständen offenbar das Vorstellen und Denken, überhaupt das Bewußtseyn gehören muß. Dieß fällt einem ganz anderen Kreise von Eigenschaften zu, welche aus jenen Raumbeziehungen und Raumwirkungen für sich selbst gar nicht erklärt werden können, aber auch an sich gar nicht unverträglich neben ihnen sind. Ob daher eine solche Verbindung äußerer Wirkungen und innerer Zustände in einem und demselben Realen möglich sey und in welchem Wechselverhältniß beide zu einander stehen, ist von hier aus betrachtet eine ganz offene Frage, wobei man indeß von allgemeinen ontologischen Untersuchungen auszugehen hat.

Hier kann nun die Locke'sche Behauptung: es sey nicht widersprechend der Materie (d. h. dem sich als räumlich setzenden Realen) Denken beizulegen, offenbar einen doppelten Sinn erhalten. Entweder es heißt: in der Eigenschaft seiner Räumlichkeit, seiner Bewegung, überhaupt seiner räumlichen Wirkungen und Veränderungen, liege der Grund, aus dem auch die bewußten Zustände in ihm zu erklären seyen:

so werden wir diese Behauptung offenbar verwerfen müssen, indem sie uns in die sattsam nachgewiesenen Widersprüche des (eigentlichen) Materialismus verwickelt. Oder jene Behauptung hat den viel allgemeineren Sinn: daß gewisse Classen realer Wesen außer ihren Raumbeziehungen auch noch die Eigenschaft der Reflexion in-sich, des Bewußtseyns besitzen können. Also gefaßt liegt darin an sich keinerlei Widerspruch, sondern hier ist dem Resultate der weiteren Untersuchung zu überlassen, wie jene Vermittlung zu denken sey. Diese Ansicht ist jedoch, wie man sieht, weder ihrem Princip, noch ihren Resultaten nach eine materialistische zu nennen; vielmehr ist dadurch die Grundlage eines Realismus angebahnt, welcher ein völlig neues Licht über alle bisher ungelösten Fragen zu verbreiten verspricht, und der zugleich als das positive Ergebniß unserer Kritik sich erweist.

Es liegt nun sehr nahe, daß so lange man in der Alternative jener beiden Fragen, die erste Antwort für die einzig mögliche hielt, es fortdauernd versucht werden mußte, alle Erscheinungen des Bewußtseyns auf bloße Materie als solche und deren Veränderungen, d. h. auf Bewegung zurückzuführen. Dieß ist mit Entschiedenheit und bewußter Consequenz in dem bekannten Werke: „Système de la Nature“ geschehen, welchem man daher das Verdienst nicht absprechen kann, die metaphysische Grundlage des eigentlichen Materialismus am Kürzesten und Bündigsten ausgesprochen, damit aber auch seine innerste Schwäche an den Tag gebracht zu haben. Wie überhaupt nach ihm im Bereiche der Dinge nichts Anderes vorhanden ist, als die zahllosen Molekeln der Materie und ihre Bewegung, so sollen auch alle Erscheinungen des Geistes und Bewußtseyns aus bloßer Bewegung erklärt werden. Wir geben in diesem Betreff den Gedankengang des Werkes nach seinen Hauptzügen wieder.

Die widersprechende Vorstellung, daß der Mensch aus einer Zweiheit entgegengesetzter Substanzen bestehe, hat sich dadurch gebildet, daß man bei genauerer Beobachtung zwei verschiedene Arten von Bewegung an sich wahrnahm. Die eine ist

die äußerliche, unmittelbar sichtbare; die andere, welche innerhalb des Körpers unsichtbar in seinen feineren Theilen vor sich geht, erkennen wir erst mittelbar aus ihren Wirkungen. Zu letzterer Art von Bewegung gehört das Wachsthum der organischen Körper, überhaupt das Leben, welches einem Gährungsprocesse gleichzustellen ist; endlich die intellectuellen Thätigkeiten des Denkens und Wollens, welche auf unmerklichen Bewegungen unseres Hirns beruhen. Der Mensch nun fühlte in sich selbst solche unsichtbaren inneren Bewegungen: („avait la conscience de certains mouvemens internes, qui se faisaient sentir a lui"; — hier wird demnach gerade das allen Materialismus unübersteigliche Problem, die Schwierigkeit, an welcher er ewig scheitern wird, — zu erklären, wie jene „innern unsichtbaren Bewegungen des Hirns" in sich selbst sich reflectiren, ihrer bewußt werden können — höchst charakteristisch durch eine Phrase übersprungen). Er erfährt ferner, daß durch diese innern Bewegungen äußere veranlaßt werden: aus dem Willen die Bewegung seiner Hand. Weil er nun nicht begreift wie beide zusammenhängen, so legt er sich selbst eine Substanz bei, welche er zur Ursache jener äußern Bewegungen macht, ohne freilich von der Art dieser Bewirkung das Geringste zu wissen. Dieser Substanz schreibt er Eigenschaften zu, welche durchaus den körperlichen entgegengesetzt seyn sollen, und bezeichnet dieselbe als „Geist", ohne dennoch etwas Anderes als nur verneinende Merkmale von ihr aussagen zu können. In Wahrheit haben diejenigen, welche ihre Seele ihrem Körper entgegensetzten, nur ihr Gehirn von ihrem Körper unterschieden. Das Denken ist nur die Gewahrung (perception) der Veränderungen, die unser Gehirn von Außen erhält, oder die es sich selbst giebt. Ebenso ist der Wille eine Veränderung unseres Hirns, durch die es zur Thätigkeit nach Außen bestimmt wird, d. h. zur Bewegung der leiblichen Organe.

Alle intellectuellen Functionen beruhen ihrem Ursprunge nach auf dem Empfinden: (dieß ist das zweite Grundaxiom des Materialismus, wodurch er mit den sensualistischen Theo-

rieen in unmittelbare Berührung tritt). Daß der Sitz der Empfindung im Hirn zu suchen, ist eine Thatsache. Wenn nun die Frage entsteht, wie diese Eigenschaft dem Hirn überhaupt zukommen könne: so läßt sich dabei eine doppelte Hypothese denken. Einige Philosophen haben angenommen, daß die Empfindung eine allgemeine Function der Materie sey. Unter dieser Voraussetzung erklärt es sich von selbst, wie dem Hirn diese Eigenschaft eigenthümlich seyn müsse. Wo die Hindernisse ihres Hervortretens hinweggeräumt sind, muß sie von selbst zum Vorschein kommen; und dieß findet vorzugsweise eben in jenem Organe statt. Wie man daher in der Natur zwei Arten von Bewegung unterscheiden muß, die todte und die lebendige Kraft (force): so sind auch zwei Gattungen von Empfindung zu unterscheiden, die eine thätig und lebendig, die andere todt und zur Thätigkeit erst zu erwecken. Und so bezeichnet das Erwecken der Empfindung in einer Substanz (animaliser une substance) nur die Hinwegräumung der Hindernisse, welche sie abhalten, lebendig und thätig zu seyn. Mit Einem Worte: die Empfindung ist eine Eigenschaft, welche entweder gleich der Bewegung sich mittheilt und durch Mischung der Stoffe (combinaison) erzeugt wird, oder sie ist eine jeder Materie an sich schon beiwohnende Kraft. In beiden Fällen ist es gleich undenkbar, sie einem nicht ausgedehnten Wesen beizulegen, wie man in der Regel die menschliche Seele sich denkt. Ueberhaupt macht der Verfasser des Werkes wiederholt auf die verwundbarste Stelle des Spiritualismus aufmerksam, daß es völlig widersprechend bleibe, ein unausgedehntes Wesen mit einem ausgedehnten in Wechselwirkung zu bringen, da beide durchaus keine Berührungspunkte mit einander gemein haben können.

Im Uebrigen — fährt der Verfasser fort — zeigt sich, je genauer wir beobachten, desto entschiedener, daß die intellectuellen Fähigkeiten des Menschen lediglich eine Folge der körperlichen Organisation sind und ihren letzten Grund im Temperamente haben. Dieß ist jedoch eine körperliche Eigenschaft; daher sind auch alle vermeintlich geistigen Neigungen und Leiden-

schaften auf körperliche Zustände zurückzuführen. Die Moralisten haben den letzten Ursprung derselben auf Liebe und Haß, auf Neigung und Abneigung zurückgeführt. Diese sind aber nichts Anderes, als eine besondere Art von Anziehung und Abstoßung, wie wir sie auch in der Körperwelt finden; sie sind völlig dieselbe Erscheinung, wie das Fallen der Körper, und unterscheiden sich von diesem nur dadurch, daß sie als innerliche verborgen bleiben. So schließt sich als drittes Grundaxiom der Fatalismus an diese Ansicht *).

Unläugbar sind hier die ersten Gründe und die letzten Resultate, der Ausgangspunkt und das Ende des Naturalismus in allen seinen Gestalten, mit einer solchen Kürze und Bündigkeit dargestellt, daß für die klare Uebersichtlichkeit dieser Lehre Nichts zu wünschen übrig bleibt. Aber auch die eifervolle Eindringlichkeit der Darstellung, welche die Lücken und Sprünge gar nicht verhehlt, zu denen sie sich genöthigt sieht, und die weit mehr rhetorisch betheuert, als logisch beweist, erleichtert der Kritik ihr Geschäft ungemein. Sie läßt nämlich die innersten Gründe sichtbar werden, von denen diese ebenso trübseligen, als willkürlichen Behauptungen getragen sind. Sie bleiben ganz nur polemischer Art; und von dem Hasse gegen die positive Religion abgesehen, hinter welcher der Verfasser nach der Sitte damaliger Bildung nur Priesterbetrug und Pfaffenherrschaft wittert, sind es besonders die Widersprüche der gemein spiritualistischen Lehre, welche eine schlechthin übersinnliche Seelensubstanz mit einem sinnlichen Organ zusammenkoppeln will, die ihn anspornen, als Protestation dagegen seine monistisch-materialistischen Behauptungen aufzustellen. Insofern hat jene Darstellung auch jetzt noch einigen kritisch-polemischen Werth; und vielleicht auch darin ließe sich ein weiterführendes Moment derselben entdecken, indem in's Licht gesetzt wird, daß an sich kein Widerspruch darin liege, einem Realen, welchem man räumliche Eigenschaften bei-

*) Die Belegstellen zu obiger Darstellung finden sich in den Excerpten bei Erdmann: „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie", Bd. II. 1. S. CXII — CXVII.

legt, auch die sonstige Eigenschaft der Empfindung zuzugestehen, wiewohl freilich das Richtige dieser Bemerkung an dem abgeschmackten Versuche, das Bewußtseyn auf bloße Bewegung zurückzuführen, seinen Untergang finden mußte.

Nach allen bisherigen Erwägungen scheinen wir nun in den Stand gesetzt, das Urtheil über den Materialismus kritisch abzuschließen. Der Maaßstab, den wir dafür anlegen, hat sich nach dem Vorhergehenden auf zwei Fragen zu richten: theils ob die Thatsachen sich aus ihm vollständig erklären lassen, theils ob er, der Prüfung des Denkens unterworfen, zur Klarheit und Consequenz einer erschöpfenden Theorie sich erheben lasse? Was in beiderlei Hinsicht sich ergeben hat, fassen wir nochmals kurz zusammen.

„Die Seele, d. h. die Einheit des Bewußtseyns, ist lediglich Effect von der Einheit des Organismus, näher des Hirns und Nervensystems."

Diese Hypothese, das Fundament der ganzen materialistischen Lehre, wird durch drei Gegengründe vollständig widerlegt:

a. Die Bestandtheile unseres Leibes, mithin auch des Nervensystems und Hirns, sind einem beständigen Wechsel und Austausch ihrer stofflichen Elemente unterworfen. Es ist physiologische Thatsache, daß der Organismus im Verlaufe eines bestimmten Zeitraums, und zwar mehrmals während einer gewöhnlichen Lebensdauer, sich völlig erneuert. Die Hirnpartikeln, aus deren Einheit unser Bewußtseyn resultiren soll, wandeln sich unablässig; die Identität des Bewußtseyns könnte daher nur so lange sich behaupten, als jene Elemente dieselben bleiben. Wäre daher das Bewußtseyn und die Persönlichkeit bloß die Folge von der Einheit des Nervensystems: so müßte mit deren vollständiger Erneuerung auch das Bewußtseyn und die Persönlichkeit eine völlig andere werden. Weder die Einheit unseres Ich während unseres ganzen Lebens könnten wir behaupten, noch bleibende Erinnerung haben, Erkenntnisse uns erwerben, in einem bestimmten Charakter verharren, wenn

dieß Alles an die flüchtigen Bestandtheile jener Nerveneinheit geknüpft wäre. Die Thatsache von der Identität unseres Bewußtseyns, während der ganzen Dauer unseres Lebens, hebt daher die materialistischen Hypothesen vollständig und unwiderlegbar auf. So bekannt jene Thatsache ist, und so unabweislich die aus ihr zu ziehende Folgerung bleibt: so hat man sie dennoch bisher völlig übersehen; — Beweises genug, daß man bei diesen Gegenständen immer noch weit mehr in der Region abstracter Begriffe und unbestimmter Möglichkeiten verweilt, als auf entscheidende Thatsachen geachtet hat. Nicht einmal die Thierseele, die es nur bis zum dumpfen Selbstgefühle bringt, die aber doch, wenigstens bei den höheren Thieren, einen bleibenden Grundtypus desselben während ihres Lebens zeigt, kann aus materialistischen Voraussetzungen erklärt werden.

b. Die Vorstellungen, überhaupt sämmtliche Functionen des Bewußtseyns, können nicht bloß als „ein organisches Product der Hirnthätigkeit" betrachtet werden; denn alle organischen Producte sind nur von einfach-objectiver Natur und Beschaffenheit. Die subject-objective Doppelheit des bewußten Vorstellungslebens ist specifisch davon verschieden: es läßt sich schlechterdings nicht aus einer Wirksamkeit erklären, die, wie alles Organische bloß objective Producte zu erzeugen vermag. Wie wir zeigten, besteht Alles, was der Materialismus näher darüber ausführt, um eine solche Annahme auch nur für den ungefährsten Anschein glaublich zu machen, in unbewiesenen Versicherungen, welche schärfer erwogen zu völlig undenkbaren Widersprüchen sich verflüchtigen. Auch in dieser Instanz ist er vollständig widerlegt. Vielmehr ergiebt sich von einer neuen Seite daran das bedeutungsvolle Resultat: daß der Ursprung des Bewußtseyns jenseits alles Organischen falle, daß er nur sich erklären lasse als die Grundeigenschaft eines eigenthümlichen realen Wesens, welches wir „Seele", noch bestimmter „Geist" zu nennen genöthigt sind, weil ihm ur-

sprünglich jene Eigenschaft der Selbstverdopplung oder des Bewußtseyns beiwohnt.

c. „Das Selbstbewußtseyn ist nur die hellste und lebhafteste Gesammtempfindung, hervorgehend aus der Verschmelzung aller Einzelsensationen, welche den Organismus afficiren: es ist daher natürlich, daß sie nur im Hirn, als dem gemeinsamen Sitze des Empfindens, entstehen kann."

Eine jede etwas schärfere psychologische Analyse muß das Unstatthafte dieser Behauptung entdecken. Selbstbewußtseyn, Ich ist zuvörderst keineswegs lediglich eine Gesammtempfindung, und nimmermehr aus bloßer (unwillkürlicher) Verschmelzung von Einzelsensationen zu erklären. Es ist eine schlechthin selbstthätig gebildete Vorstellung der Seele von sich, durch welche sie ebenso alle ihre Einzelempfindungen (Einzelzustände) von Sich als deren bleibender Einheit unterscheidet, — daher von ihnen allen abstrahiren kann, ohne darum die reine Ichvorstellung aufzugeben, — wie sie anderntheils jene Einzelsensationen auf sich als die ihrigen bezieht und sie dadurch in die Reihenfolge ihrer bewußten Zustände einfügt. Wie sehr man den idealistischen Ausdruck: „das Ich setze sich selbst", getadelt hat, und wie sehr er auch in metaphysischem Sinne irreleitend seyn mag: als Bezeichnung des psychologischen Hergangs, wie die Ichvorstellung in der Seele entsteht, behält er dennoch die zutreffendste Wahrheit. Wir können uns hier nicht mit der Betrachtung der Stufen beschäftigen, welche die Seele in ihrer Bewußtseynsentwicklung zu durchschreiten hat, um zur letzten und höchsten Erfassung ihrer selbst, zum Selbstbewußtseyn zu gelangen. Dennoch leuchtet hier schon ohne Mühe ein, daß es nicht ein durch organische Empfindungen unwillkürlich sich bildendes Ereigniß in uns, sondern nur die selbstständige That eines selbstständigen Wesens seyn könne. Die Thatsache des Selbstbewußtseyns ist daher nur unter der Voraussetzung erklärlich, daß die Seele ein reales, vom Organismus unterschiedenes, zugleich der Reflexion-in-sich fähiges Wesen ist.

Durch die Existenz eines Selbstbewußtseyns in uns allein werden sämmtliche Voraussetzungen des Materialismus widerlegt, so gewiß dasselbe aus seinen Prämissen schlechthin unerklärbar bleibt.

Darum ist aber zweitens das Selbstbewußtseyn auch mehr als bloße Empfindung, weil es erwiesenermaßen Resultat einer Selbstthätigkeit der Seele ist. Empfindung nämlich, wenn man nicht völlig sinnlos dieses Wortes sich bedient, kann nur das Bewußtseyn derjenigen Veränderungen bezeichnen, in welche die Seele unwillkürlich geräth, d. h. bei denen sie sich leidend verhält und dieses passiven Zustandes zugleich bewußt ist. Ihrer Passivität als solcher vermöchte sie jedoch gar nicht bewußt zu werden, wenn sie nicht ursprünglich zugleich das Bewußtseyn ihrer Selbstständigkeit (Freiheit) besäße. Denn Bewußtseyn eines Leidens ist nur Bewußtseyn von gebundener, negirter Freiheit. Sofern aber hier das Bindende, zur Empfindung Veranlassende, für die Seele lediglich ihr Leib ist: so folgt mit Nothwendigkeit daraus, daß sie selber eine vom Leibe verschiedene reale Substanz seyn müsse, so gewiß ihr Bewußtseyn mehr als bloße Empfindung ist. Auch von dieser Seite zeigt sich die gänzliche Unfähigkeit jener Lehre, aus ihren Prämissen das Bewußtseyn zu erklären. Nicht nur die Identität der Persönlichkeit während unseres Lebens — ein Umstand, den wir vorhin geltend machten — sondern das bloße Vorhandenseyn eines Bewußtseyns in uns, welches mehr als Empfindung ist, hebt den Materialismus auf.

d. „Die Einheit des Organismus und was man organisches Leben nennt, ist lediglich Effect einer gewissen Mischung von Stoffen." Auch diese letzte Instanz materialistischer Vorstellungsweise erwies sich als völlig unhaltbar, ja als eine gänzliche Umkehrung des wahren Verhältnisses, indem darin die Wirkung zur Ursache, das Product des Lebens zum Grunde des Lebens gemacht wird. Wir mußten ganz im Gegentheil sagen, völlig in Analogie mit dem was wir vom Ursprunge des Bewußtseyns behaupteten: die Entste-

hung des Lebens liegt jenseits aller Stoffmischung.

Und so bricht auch die letzte Stütze des Materialismus zusammen. Wie die Thatsache des Bewußtseyns ihm schlechthin unerklärlich bleibt, so gilt das Gleiche von der Erscheinung des Lebens. Gäbe es keine lebendigen Individuen, gäbe es keine bewußten Wesen, wäre bloß eine todt-bewußtlose Natur zu erklären: so genügten die Principien desselben, welche genau an der Gränze des Chemischen enden.

Synechologische Untersuchungen

von Mor. Wilh. Drobisch.

> Il y a deux labyrinthes fameux, où notre raison s'égare bien souvent, l'un regarde la grande question du libre et du necessaire — —; l'autre consiste dans la discussion de la continuité et des indivisibles, qui en paraissent les élémens et où doit entrer la considération de l'infini.
>
> Leibniz, Théodicée, préface.

Erster Artikel.

Wenn die Abhandlungen, durch welche ich (im 13ten, 14ten und 21sten Bande dieser Zeitschrift) die Herbart'sche Metaphysik zu beleuchten und zu vertheidigen gesucht habe, sich ausschließlich auf die Methodologie und Ontologie bezogen, so gedenke ich jetzt in gleicher Absicht mich der Synechologie zuzuwenden und insbesondre ihren Grundbegriff, den des Stetigen, ausführlich zu erörtern. Auch hier werde ich, neben der Beschäftigung mit dem Gegenstande selbst, auf die Prüfung der Einwürfe einzugehen haben, durch welche Trendelenburg Herbart's Analysen und Constructionen zu entkräften versucht hat. Dies nöthigt mich aber von selbst, einige Worte der Entgegnung voranzuschicken, die sich auf die neueste Kritik beziehen, durch welche der Berliner Philosoph die Herbart'sche Metaphysik von Grund aus zu zerstören bemüht gewesen ist*). Es wird

*) „Ueber Herbart's Metaphysik und eine neue Auffassung derselben. Von A. Trendelenburg." Abgedruckt aus den Monatsberichten der

mir dabei um so mehr erlaubt seyn, mich auf einige wesentliche Punkte zu beschränken, als eine umfassendere Prüfung von einer andern Seite her zu erwarten steht, und ich überdies wol hoffen darf, daß die, welche sich über unsre Verhandlungen ein unparteiisches Urtheil bilden wollen, neben dem Neuesten das Aeltere nicht unberücksichtigt lassen werden, worauf beiderseits verwiesen wird.

Vor allem Andern weigert sich Trendelenburg entschieden, anzuerkennen, daß mit den Erfahrungsbegriffen Widersprüche gegeben seyen, und unternimmt es nachzuweisen, daß das, was Herbart dafür ausgebe, keine wahren Widersprüche seyen. — Man sollte meinen, der Gedanke, daß die Begriffe, durch welche wir den Zusammenhang der Dinge zu denken und über den letzten Grund und die Einheit der Erscheinungen uns klar zu werden suchen, Widersprüche enthalten mögen, könne für jeden, der die Geschichte der Philosophie kennt, ja sich auch nur besinnt, was jeden denkenden Kopf zum Philosophiren und zur Philosophie als Wissenschaft hindrängt, durchaus nichts Befremdliches haben. Das Philosophiren beginnt mit der Verwunderung, steigert sich zum Zweifel, gewinnt aber erst einen Anfang, der geeignet ist, einen methodischen Fortgang des Denkens einzuleiten, durch die Entdeckung der Widersprüche, welche den zuerst nur frageweise auftretenden Zweifeln zu Grunde liegen. Was einer Aufklärung bedarf, muß ohne diese unbegreiflich seyn. Die Unbegreiflichkeit stellt sich nun zwar nicht immer sofort in der Form eines Widerspruchs dar, sondern oft anfangs nur als das Gefühl eines Mangels; aber wenn das Vermißte eine nothwendige Ergänzung des mangelhaften Gedankens ist, so muß dieser ohne dasselbe einen Widerspruch enthalten und dadurch seine Mangelhaftigkeit offenbaren *), und es gehört dann jedenfalls zu den wissenschaftlichen Forderungen, daß man sich dieses Grundes der empfundenen Mangelhaftigkeit deutlich be-

---

Königl. Akademie der Wissenschaften. November 1853. Berlin 1854. Vgl. den beurtheilenden Auszug in dieser Zeitschrift Bd. 24. S. 149.

*) In diesem Sinne spricht schon Leibniz von idées incomplettes.

wußt werde. Man kann nun zwar keineswegs behaupten, daß die Philosophie diese bestimmte Forderung allezeit an sich gestellt habe; aber die Schwierigkeiten, die sie von jeher in der Vereinigung der großen Gegensätze des Seyns und Werdens, Seyns und Denkens, des Einen und Vielen, des Allgemeinen und Einzelnen, der Freiheit und der Nothwendigkeit, der Endlichkeit und Unendlichkeit u. s. f. fand, beweisen genugsam, daß ihre Hauptprobleme in gegebenen, nicht blos erdachten Widersprüchen bestanden, und die Lösungsversuche derselben auf Beseitigung dieser Widersprüche ausgingen. Man fördert daher die wissenschaftliche Philosophie weit besser, wenn man die Schwierigkeiten, die sich der Lösung ihrer Probleme entgegensetzen, durch die Aufdeckung der in ihnen enthaltenen Widersprüche, in ihrer Nacktheit darlegt, als wenn man sie abzuschwächen und zu bemänteln sucht. Jenes hat nun Herbart mit einer Energie gethan, wie kein andrer Philosoph vor ihm, und wir halten dies für ein Verdienst, das ihm unbestritten bleiben muß, selbst wenn er in der Lösung der Probleme minder glücklich gewesen wäre als in ihrer Aufstellung.

Wenn nun Trendelenburg sagt *), Herbart verfahre im Allgemeinen, um den Widerspruch nachzuweisen, so, daß er an seinem deducirten Begriff des Seyenden die Erfahrungsbegriffe messe, inwiefern sie etwas von dem Seyenden aussagen, so stimmt er völlig dem bei, was ich bereits vor zwanzig Jahren mit den Worten ausgesprochen habe: „was die Widersprüche in den vier metaphysischen Hauptbegriffen betrifft, so ist ihre gemeinschaftliche Wurzel nicht der soeben abgelehnte Satz, daß die Einheit kein Mehrfaches fassen könne, sondern der von Herbart adoptirte und entwickelte Kant'sche Begriff des Seyns als der absoluten Position“ **). Aber hier beginnt auch sogleich die völlige Divergenz unsrer Ueberzeugungen. Trendelenburg giebt zwar (a. a. O. S. 13.) die Richtigkeit meiner „Versiche-

*) Ueber Herbart's Metaph. S. 15.

**) Beiträge zur Orientirnng über Herbart's System der Philosophie. Leipzig 1834. S. 60.

rung" (soll wol heißen Nachweisung) zu, daß die absolute Position (von ihm) mißverstanden sey, indem sie bei Herbart nicht blos die von Seiten des Vorstellenden unbedingte, sondern die „völlig beziehungslose", die „vollkommen unbedingte" Position bedeute, aber er erklärt diese Schärfung des Begriffs für einen dialektischen Sprung; Ableitung und Anwendung des Begriffs wichen völlig auseinander, und gerade darin beruhe das πρῶτον ψεῦδος, das ich da liegen ließe, wo es liege. Ich muß diesen Vorwurf als einen durchaus unbegründeten zurückweisen; denn ich habe die engere subjective und die weitere objective Bedeutung des Begriffs der absoluten Position schon bei einer früheren Gelegenheit so ausführlich behandelt *), daß es zur Widerlegung genügen wird, mich darauf zu beziehen.

Trendelenburg hat aber auch richtig erkannt, daß es bei Herbart noch andre Widersprüche giebt, die nicht auf dem Conflict mit der absoluten Position beruhen. Es sind die Widersprüche in den synechologischen Begriffen, insbesondre in dem der Bewegung. Die Art, wie Herbart sie nachweist, dünkt Trendelenburg einige Aehnlichkeit mit der tumultuarischen Behandlung des Widerspruchs in der dialektischen Methode des reinen Denkens zu haben. Er bemerkt (S. 16.) tadelnd, daß von mir nicht in Erwägung gezogen worden sey, was er schon früher **) über den Werth und die Anwendbarkeit des Satzes des Widerspruchs angegeben habe. Dieser nämlich erwerbe nicht, sondern behaupte nur das Erworbene, bringe für sich keine Nothwendigkeit hervor, sondern schütze nur die anerkannte; das Ursprüngliche stehe vor dem Bereich des Princips der Identität und Contradiction, das letztere könne nur da angewandt werden, wo die Bestimmtheit eines Begriffs schon feststehe; das Feld seiner Wirksamkeit sey der indirecte Beweis, der immer entweder unmittelbar Gewisses oder direct Erwiesenes zu seiner Voraussetzung habe. — Man hat sich jedoch zu hüten, die Wirkungssphäre des Satzes des Widerspruchs ungebührlich zu verengern

*) Im 14ten Bande dieser Zeitschrift S. 90.

**) Log. Unters. II. S. 95.

und dadurch seine Kraft abzuschwächen. Der Satz in seiner Allgemeinheit stellt die Behauptung auf, daß von den beiden contradictorisch entgegengesetzten Urtheilen: A ist B, und: A ist nicht B, oder mit Hinzufügung der Quantität: alle A sind B, und: einige A sind nicht B, das eine nicht gültig seyn kann, ungültig seyn muß. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten fügt noch hinzu, daß das eine von beiden gültig seyn muß. Wo nun darüber kein Zweifel seyn kann, welches von beiden Urtheilen das gültige ist, da folgt freilich ohne alle Schwierigkeit unmittelbar die Ungültigkeit des andern, und der Subjectsbegriff A ist nun vor der Gefahr geschützt, daß ihm entweder ein fremdartiges Prädicat aufgedrungen oder ein wesentliches entzogen werde. Wo aber mit gleich haltbaren Gründen beide entgegengesetzte Urtheile sich unterstützen lassen, da stellt sich, bis auf Weiteres, A als ein widersprechender Begriff dar, und sein in diesen Urtheilen auseinandergelegter Inhalt wird zum Problem. Bei der Benutzung des Princips der Contradiction für den indirecten Beweis kommt dieser Fall freilich nicht vor, denn hier muß es immer unmittelbar gewiß oder schon erwiesen seyn, daß A ein Prädicat B hat, wohl aber bei den bedeutendsten Problemen der Metaphysik, jedoch nicht bei diesen allein, sondern auch schon in den Erfahrungswissenschaften. Die Lösung eines solchen Problems wird dann, wie ich anderwärts gezeigt habe *), möglich, entweder durch eine bloße Distinction, oder durch eine Erweiterung des widersprechenden Begriffs, oder durch eine synthetische Ergänzung desselben. Es ist nicht nöthig, hierbei noch länger zu verweilen, da das Nachfolgende specielle Gelegenheit zur Erprobung des Gesagten geben wird.

Dagegen ist es wichtig, noch das Verhältniß des Widersprechenden zu dem Nothwendigen zu beleuchten, über dessen Würdigung ich mich ebenfalls mit Trendelenburg nicht einverstanden erklären kann. Trendelenburg spricht in seiner letzten Abhandlung, wie in den Logischen Untersuchungen, mit einer

*) Neue Darst. der Logik. 2. Aufl. §. 136—138.

gewissen Herabsetzung von der „alten formalen (aristotelisch-kantischen) Erklärung des Nothwendigen“ durch die Unmöglichkeit des Gegentheils. Er nennt diese Nothwendigkeit *) die Nothwendigkeit der Begrenzung, einen bloßen äußern Zwang, und behauptet, daß dieser Begriff sich selbst zerstöre, wenn er die letzte Bestimmung seyn wolle. Denn der Gegenstoß, der hier gegen die Folgen geschehe, die Widerlegung, die in den Folgen verneine, gehe von einem festen Punkte aus; man komme auf diese Weise nicht weiter, sondern werde nur auf äußerliche Weise einem andern Nothwendigen zugeworfen; die Erklärung desselben auf dem Wege der Negation fordre hiernach selbst eine andre positive, die abgeleitete eine ursprüngliche. Der letzte Punkt, auf dem alle Nothwendigkeit ruhe, sey eine Gemeinschaft des Denkens und Seyns. Was diesen gemeinsam sey, heiße das Allgemeine, und das Allgemeine in diesem Sinne sey der positive Grund der Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit springe erst dann hervor, wenn das Seyn vom Denken durchdrungen sey, und erscheine wesentlich in doppelter Gestalt, als die Nothwendigkeit der wirkenden Ursache und als die des Zweckes. In jener sey das Seyn das Erste und Ursprüngliche, was vom Denken nur anerkannt werde, in dieser der Gedanke, der das Seyn ergreife und bestimme. — Diese Deduction des Nothwendigen erscheint im Vergleich mit der knappen Bestimmtheit der „alten formalen Erklärung“ so bauschig und dehnbar, daß die Besorgniß nahe liegt, in ihrem reichen Faltenwurf könne sich doch gar leicht manches Bedenkliche verstecken. Der kurze Sinn möchte wol seyn: die formale Nothwendigkeit soll von einer realen abhängig gemacht werden, von einer „That“ einerseits der Bewegung, andrerseits des Zweckes. Dieser Tendenz, das Formale auf das Reale zurückzuführen, das Logische auf das Metaphysische zu pflanzen, bekenne ich aber noch immer so fern zu stehen, wie damals, als Trendelenburg in mir einen der consequentesten Vertreter der formalen Logik zu finden glaubte. Im Gegentheil hat sich bei mir immer mehr die Ueberzeugung

*) Log. Unters. II. S. 114 ff.

befestigt, daß alle sogenannte reale Erkenntniß, sobald sie auch nur den kleinsten Schritt über das unmittelbar durch Wahrnehmung Gegebene oder blos Gedächtnißmäßige hinausgeht, stets auf formalen Denkbestimmungen beruht, mögen diese nun blos logische oder mathematische oder metaphysische Anwendungen des Denkens seyn. Was nun insbesondre das Nothwendige betrifft, so ist zwar durchaus nicht zu verkennen, daß seine Herrschaft sich nicht blos auf das Denken beschränkt, sondern über alles wirkliche Geschehen (zu dem das Denken gehört) ausdehnt; aber sein Begriff ist überall nur ein und derselbe. Schon im bloßen Denken giebt es keine doppelte Nothwendigkeit, eine positive und negative, sondern wo ein Urtheil nothwendige Geltung hat, da kommt die obige formale Bestimmung entweder unmittelbar oder mittelbar zur Anwendung, jenes in den Folgerungen auf das contradictorisch und conträr Entgegengesetzte mit apodiktischer Modalität, dieses in allen übrigen Folgerungen und Schlußformen von apodiktischer Geltung. Denn die Nothwendigkeit beruht hier jederzeit darauf, daß die Annahme der Ungültigkeit oder schwächeren Gültigkeit des gefolgerten oder erschlossenen Satzes auf einen Widerspruch mit den zuvor anerkannten Grundsätzen des Folgerns und Schließens führen würde. Mögen z. B. in dem Schlusse: S ist M, M ist P, also ist S...P, Prämissen und Conclusion immerhin nur assertorische Urtheile seyn, — die Gültigkeit des assertorischen Schlußsatzes ist doch apodiktisch gewiß, und zwar deshalb, weil die Annahme des Gegentheils dem Grundsatze widersprechen würde, daß der Theil des Theils auch ein Theil des Ganzen und worin das Ganze, darin auch jeder Theil desselben enthalten ist. Die apodiktische Gültigkeit dieses Grundsatzes beruht aber darauf, daß das Ganze, seiner Definition nach, die verbundene Gesammtheit aller seiner Theile ist, mithin die Annahme des Gegentheils des Satzes, nämlich daß einige Theile des Ganzen nicht in dem enthalten wären, worin das Ganze enthalten ist, auf den Widerspruch führen würde, daß alle und auch nicht alle Theile darin enthalten wären. Wo sich wissenschaftliche Grundsätze nicht

in solcher Weise durch den Widerspruch in der Annahme ihres Gegentheils befestigen lassen, haben sie nur die assertorische Geltung eines empirischen Factums. Die Allgemeinheit, die sie in Anspruch nehmen, ist dann keine strenge, mit Nothwendigkeit verbundene, sondern nur eine inductive. Man darf hierbei nicht die subjective Unfähigkeit, das Gegentheil sich vorzustellen, mit der streng logischen Unmöglichkeit verwechseln, die stets auf der objectiven Erkenntniß eines Widerspruchs beruht. Wird das „nicht nicht zu Denkende", dem sich Trendelenburg nicht abgeneigt zeigt *), in jenem ersteren Sinne genommen, so darf man sich nicht einbilden, damit das wahre Nothwendige ergriffen zu haben; es ist nur das subjectiv-psychologisch Nothwendige. Es ist z. B. nur dieses, was man erhält, wenn man daraus, daß wir uns einen Raum von mehr als drei Dimensionen vorzustellen nicht vermögen, folgert, daß diese Beschränkung auf drei Dimensionen dem Begriffe des Raumes nothwendig sey. Die Erkenntniß der Nothwendigkeit ist überall die Anerkennung der Unabänderlichkeit, aber weder zufolge eines äußern Zwanges, noch eines subjectiven Unvermögens zu ändern, sondern zufolge der Einsicht, daß jede Aenderung gleichbedeutend mit der Aufhebung des durch seinen Begriff gegebenen Wesens desjenigen seyn würde, an dem die Aenderung versucht wird; die Nothwendigkeit weist auch selbst die Möglichkeit des Andersseyns zurück. Was die Nothwendigkeit eines Ereignisses betrifft, so erkennen wir sie, wenn sich dieses für unser Denken als die nothwendige Folge des Zusammentreffens andrer Ereignisse, seiner Bedingungen, darstellt, und diese Nothwendigkeit ist keine andre als die, vermöge welcher die Conclusion aus den Prämissen folgt. Daß nun die Reihen der Ereignisse sich in einen solchen nothwendigen Begriffszusammenhang bringen lassen, führt auf den Gedanken einer, nicht blos von dem Denken auf die Erscheinungen übergetragenen, sondern den erscheinenden Dingen selbst innewohnenden Nothwendigkeit, die wir als Thätigkeit zu bezeichnen und als von Kräften ausgehend zu betrachten pflegen.

*) Log. Unters. II. S. 115.

Aber selbst wenn man diesen Begriff nicht in seiner unbestimmten Allgemeinheit läßt, sondern nur eine besondre Art von Kräften, z. B. die bewegenden mit ihrer bestimmten Richtung und Intensität in's Auge faßt, hat man doch weiter nichts als ein abstract formulirtes empirisches Factum, dem man ganz äußerlich das Prädicat der Nothwendigkeit anhängt, ohne daß im geringsten begreiflich würde, was der Stempel ist, der dem blos Factischen das Gepräge der Nothwendigkeit aufdrücken soll. Die Nöthigung zur Bewegung wird in abstracto angenommen, es wird aber nicht im mindesten aufgeklärt, wie und wodurch sie zu Stande komme, was das ist, was hier der gegen Ruhe und Bewegung sich gleich indifferent verhaltenden Materie die Bewegung als äußern Zwang auflegt. Eine solche abstract-formale Bestimmung kann nun zwar eine nützliche mathematisch-physikalische Fiction seyn, metaphysischen Ansprüchen aber nicht genügen. Bewegende Thätigkeit glauben wir zwar durch die Empfindung der auf Geheiß unsers Willens erfolgenden Contraction unsrer Muskeln unmittelbar zu kennen; daß diese jedoch selbst wieder durch die Bewegungsnerven erregt wird, die Erregung der Nerven vom Centralorgan des Nervensystems ausgeht, über die Bedingungen der Erregung des Centralorgans durch die Willensthätigkeit der Seele aber alle Erfahrung schweigt, — dies ist hinlänglich bekannt und zeigt genugsam, daß der Begriff der erregenden und bewegenden Thätigkeit uns ein sehr geläufiger, seinem empirischen Inhalte nach bekannter, seinem innern Wesen nach aber sehr dunkler ist, der der Metaphysik nicht als Ruhepunkt, sondern nur als Ausgangspunkt zu weiteren Untersuchungen dienen kann. Vollkommen unbegründet ist hierbei Trendelenburg's Anschuldigung*), Herbart habe verkannt, daß jedes Leiden zugleich ein Thun, und jedes Thun zugleich ein Leiden sey. Im Gegentheil giebt es für ihn keine einseitige Causalität, sondern stets nur Wechselwirkung, wie dies aus seiner Lehre vom wirklichen Geschehen auf's deutlichste hervorgeht. Ebenso grundlos ist der Vorwurf, daß Herbart und seine

*) Ueber Herbart's Metaphysik rc. S. 18.

Nachfolger zuweilen Gegensätze in Widersprüche, den contradictorischen Gegensatz in einen conträren verwandelten, „so daß sich an diesem Punkte die entgegengesetzten Schulen, die Schule der mathematischen Betrachtung und die des reinen Denkens berührten.“ Ich wüßte nicht, daß irgendwo von Herbart oder seiner Schule behauptet worden wäre, „daß Wasser aus Wasserstoff und Sauerstoff, also etwas aus Wasserstoff und Nicht-Wasserstoff bestehe, sey ein Widerspruch“; sondern nur dies würde als ein Widerspruch gelten müssen, wenn man behaupten wollte, ein und dasselbe könne Wasserstoff und auch Sauerstoff seyn. Dagegen vermögen wir allerdings nicht, den wirklichen, oder wie Trendelenburg lieber sagen würde, den realen Widerstreit des (conträr) Entgegengesetzten ohne Bezugnahme auf den, an und für sich genommen, nur unserm Denken angehörigen Widerspruch zu begreifen, und sehen uns auch hier auf eine formale Bestimmung zurückgewiesen. Denn das Zusammenseyn entgegengesetzter realer Qualitäten, welches das wirkliche Geschehen bedingt, können wir in keiner andern Form denken als in der des Widerspruchs, wenn dieser kein gemachter, sondern ein gegebener ist. Es scheint mir ebenso unbedenklich, den Widerstreit realer Qualitäten einen verwirklichten Widerspruch, als den Widerspruch im Denken einen Widerstreit von Begriffsbestimmungen zu nennen. Freilich hat man bei den hieraus zu ziehenden Consequenzen nicht zu vergessen, daß in dem letztern Falle das Entgegengesetzte Begriffe, in dem ersteren reale Qualitäten sind, so daß man sich bei der Entwickelung der Folgen nicht blindlings von dem Faden der Analogie gängeln lassen darf. Diese Unterscheidung läßt aber Herbart nie aus den Augen. Seine „zufälligen Ansichten“ geben den weitgreifenden Beleg dafür, wie vorsichtig er in der Unterscheidung zwischen Denkbestimmungen und dem, was Trendelenburg „reale Prädicate“ nennt, ist. Dieselbe Vorsicht schützt ihn vor dem Fehler, dem unveränderlich Seyenden verneinende Bestimmungen beizulegen, was sonderbarer Weise Trendelenburg ein starkes Stück nennt, uns aber völlig in der Ordnung und ganz natürlich dünkt, da

die Verneinung entweder nur in dem vergleichenden Denken ihren Sitz hat, oder, wenn ihr eine „reale" Bedeutung zukommt, sie nicht eher auftreten kann, als bis ein Reales sich gegen ein andres Reales zu behaupten hat, die Verneinung also nicht ursprünglich in ihm liegt, sondern nur ein durch das Zusammenseyn beider Realen bedingtes gegenseitiges Verhalten derselben ausdrückt. — Mit einem Worte: es giebt für uns keine reale Nothwendigkeit neben der formalen, so wenig als neben der formalen Möglichkeit noch eine davon verschiedene reale. Wir lassen zwar nicht, wie „die Schule des reinen Denkens", alles Seyn im Denken aufgehen, sondern erkennen ein durch das Denken weder geschaffenes, noch erst zu erschaffendes Reich des Seyns und wirklichen Geschehens an, zu dem der Geist und seine Denkthätigkeit selbst mit gehört; aber wir behaupten auch, daß der innere nothwendige Zusammenhang des Wirklichen entweder durch das Denken und seine, einer unbegrenzten Entwickelung fähigen formalen Bestimmungen erkennbar, oder ein leeres Wort sey, bei dem man sich eben nichts denken kann.

Nach diesen, auch für das Nachfolgende nicht unwesentlichen Vorbemerkungen komme ich zu meinem Hauptthema. Ich habe vor einiger Zeit anderwärts den Begriff des Stetigen sowohl an sich als nach den Beziehungen, die er zum mathematischen Calcul hat, erörtert *), den Gegenstand jedoch nur soweit verfolgt, als er oberhalb des Horizonts des Gegebenen liegt. Es sey mir verstattet, Einiges davon, woran ich meine weiteren philosophischen Betrachtungen zu knüpfen gedenke, in gedrängter Kürze hier zusammenzustellen.

Für den Mathematiker ist das Stetige eine durch Anschauung gegebene Eigenschaft der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung und der Bewegung. Er stellt die stetige Größe der discreten gegenüber und unterscheidet eine von der andern dadurch, daß er die discrete als eine solche Größe erklärt, bei

*) Berichte der K. Sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften. Mathem. phys. Classe, 1853. S. 157.

welcher das Ganze durch seine Theile gegeben ist, die hier wirkliche Bestandtheile sind, indeß ihm bei der stetigen Größe das Ganze unmittelbar gegeben ist und die Theile durch das Ganze bedingt sind. Das Ganze besteht daher hier nicht aus einer bestimmten Anzahl von Theilen, sondern ist nur theilbar, d. i. wird als ein solches gedacht, das Theile haben kann, ihrer aber, um vorgestellt zu werden, nicht bedarf, sondern auch als ungetheilte Einheit sich auffassen läßt. Scheint nun hiernach die Anzahl der Theile jeder stetigen Größe völlig willkürlich, so wird doch bei näherer Ueberlegung diese Willkür limitirt. Denn da jeder Theil einer stetigen Größe wieder eine solche seyn muß, weil sonst das Ganze aus einer Vielheit discreter Größen bestehen und daher selbst eine discrete Größe seyn würde, so folgt, da nun auch wieder diese Theile des Ganzen, als stetige, theilbar seyn müssen, daß die Theilung hier nie ein Ende erreichen kann, daß die stetige Größe als unendlichtheilbar gedacht werden muß, und daß man bei dieser ohne Ende fortgesetzten Theilung niemals auf kleinste Theile, sondern nur auf beliebig kleine, d. i. solche kommt, die kleiner sind als jede auch noch so kleine gegebene Größe, und deren Anzahl daher größer seyn muß als jede auch noch so große gegebene Zahl, wobei es zwar nicht nothwendig, aber am einfachsten ist, die Größen stets als in gleiche Theile zerlegt zu denken. Man kann sich nun diese in der Wirklichkeit nie zu Ende zu bringende Theilung ideal als eine vollendete vorstellen und kommt dann auf den Begriff einer absolut unendlich großen Anzahl von Theilen von absolut unendlicher Kleinheit. Hierdurch erhält man die idealen Grenzbegriffe des absolut Unendlichgroßen der Anzahl und des absolut Unendlichkleinen der Größe der Theile im Vergleich mit dem getheilten Ganzen. — Man würde sich jedoch völlig im Irrthum befinden, wenn man glaubte, hierdurch zu einfachen Elementen der stetigen Größe gelangt zu seyn. Denn gesetzt, man halbire z. B. zwei gerade Linien von verschiedener Größe, a, b ohne Ende, so ergeben sich für a succes-

für die Theile $\frac{a}{2}, \frac{a}{4}, \frac{a}{8}, \ldots \frac{a}{2^n}$; für b ebenso die Theile $\frac{b}{2}, \frac{b}{4}, \frac{b}{8}, \ldots \frac{b}{2^n}$, wo n eine beliebig große Zahl ist. Daher verhalten sich die durch die 1ste, 2te, 3te, ... nte Halbirung erhaltenen Theile beider Linien stets wie diese selbst, wie a zu b, unabhängig von der Anzahl der Halbirungen. Es muß daher dieses Verhältniß auch dann noch bestehen, wenn diese Anzahl unendlich groß, mithin jeder Theil unendlich klein wird; die unendlich kleinen Theile von a und b stehen also in dem Größenverhältniß von a und b selbst, und es giebt demnach ebenso viele und verschiedene Größenverhältnisse des Unendlichkleinen wie der endlichen Größen, durch deren Theilung sie entstehen. Das Unendlichkleine ist daher keineswegs das Element, die Ureinheit, die allen endlichen stetigen Größen als gemeinschaftliches Maß zum Grunde liegt, vielmehr hat jede endliche Größe ihr eigenthümliches Maß dieser Art. Denn gesetzt, man wollte das durch unendliche Halbirung von a sich ergebende Unendlichkleine auch zum Maß von 2a, 3a u. s. w. machen, so würde es nicht genügen, dasselbe unendlich vielmal zu nehmen, da dies erst a geben würde, sondern man müßte diese unendliche Vielheit verdoppeln, verdreifachen, u. s. f. Wenn nun aber das Unendlichviele eben ein solches ist, das sich nicht weiter vermehren läßt, so scheint die Forderung, es zu verdoppeln, zu verdreifachen, beliebig zu vervielfachen, ungereimt. Will man diesen Anstoß vermeiden, so darf man das Unendlichkleine nicht wie eine absolute Einheit, nämlich die der stetigen Größen betrachten, sondern hat es immer nur als abhängige Größe, nämlich als den (einfach-) unendlichsten Theil größerer oder kleinerer endlicher Größen anzusehen, so daß die Größe der letzteren unmittelbar gegeben ist, nicht aber umgekehrt durch die Menge ihrer unendlichkleinen Theile bestimmt wird. — Diese Abhängigkeit des Unendlichkleinen vom Endlichen stellt sich noch evidenter durch folgende Betrachtung dar. Gesetzt man theilt dieselbe endliche Größe a, die wir so eben ohne Ende halbirten, gleichfalls ohne Ende in je drei gleiche Theile, so

erhält man successiv $\frac{a}{3}$, $\frac{a}{9}$, $\frac{a}{27}$, ... $\frac{a}{3^n}$. Vergleicht man diese Theile mit den durch ein-, zwei-, drei-, ... n-malige Halbirung von a erhaltenen Theilen, so stehen sie zu diesen der Reihe nach in den Verhältnissen $1:\frac{3}{2}$, $1:\frac{9}{4}$, $1:\frac{27}{8}$, ... $1:\left(\frac{3}{2}\right)^n$. Da nun aber zugleich mit n auch $\left(\frac{3}{2}\right)^n$ unendlichgroß wird, so verhält sich das durch unendliche Drittelung von a erhaltene Unendlichkleine zu dem, was die unendliche Halbirung von a giebt, wie die Einheit zum Unendlichgroßen. Es ist also das letztere mit dem ersteren verglichen unendlichgroß, jenes gegen dieses gehalten unendlichklein. Das also, was zuvor als die äußerste Grenze der denkbaren Kleinheit erschien, ist jetzt einem andern gegenüber als unendlichgroß anzuerkennen. Hieraus erhellt genugsam die durchaus nur relative Natur des Unendlichkleinen und seine gänzliche Abhängigkeit von dem Endlichen und der Art der Theilung, durch die es aus diesem entsteht. — Diese Abhängigkeit erkennt nun in der That die Mathematik an, wenn sie sagt, die unendlichkleinen Größen seyen endliche im Momente ihres Verschwindens oder Entstehens. Für ihre mathematische Rechtfertigung ist dies hinreichend, denn man beruft sich dabei auf eine anschauliche Vorstellungsweise, auf die Bewegung, durch welche je zwei Endpunkte einer Linie zusammengeführt werden können, und durch welche ein einziger Punkt eine endliche Linie erzeugt. Aber für die philosophische Erörterung des Begriffs ist damit nicht das Mindeste gewonnen. Nur der Vortheil geht hieraus hervor, daß dadurch bemerklich wird, welches metaphysische Problem hinter dem Begriffe des Stetigen als des Unendlichtheilbaren versteckt liegt. Nicht als ein Seyendes, sondern als ein Werdendes soll nun das Unendlichkleine gedacht werden, und zwar theils als ein Nichts werdendes Etwas, theils als ein Etwas werdendes Nichts. Das Unendlichkleine ist also die endliche Größe in ihrem Uebergange vom Seyn zum Nichtseyn oder vom Nichtseyn zum Seyn. Damit ist aber für's erste nichts Neues gewonnen; denn dieser Uebergang ist nichts andres als die ste-

tige Veränderung, und wir sind damit auf den Begriff des Stetigen zurückgeworfen. Versuchen wir diesen aber zu denken, so führt er uns wieder unvermeidlich auf das Unendlichkleine. Und dieses enthält in seinem Begriffe unabweisbar einen Widerspruch. Denn nach dem Gebrauche, den die Mathematik davon macht, soll es noch eine Größe haben, vermöge deren es in Verhältnissen stehen und, in unendlicher Anzahl gesetzt, eine endliche Größe geben kann; es soll aber auch andrerseits, zu einer endlichen Größe addirt, oder von ihr subtrahirt, diese weder vermehren noch vermindern und insofern die Geltung der Null haben. Es ist Etwas und Nichts zugleich, eine Identität entgegengesetzter Bestimmungen.

Inwieweit sich der Begriff des Unendlichkleinen bei der Untersuchung der Eigenschaften stetiger Größen umgehen läßt, zeigt die Geometrie der Alten *). Die größere Strenge, die scheinbar damit erreicht wird, läßt sich nur durch Vertauschung der directen Betrachtungsweise mit der indirecten (die, weil nur negativ, die Ueberzeugung weniger befriedigt), durch Verzicht auf Resultate von größerer Allgemeinheit, durch Verschweigung des Wegs, auf dem die indirect erwiesenen Wahrheiten gefunden sind, erkaufen. Welche große und fruchtbare Folgen sich aber aus der Benutzung des Unendlichkleinen ziehen lassen, dies belegt auf's Glänzendste die ganze neuere Analysis mit ihren Anwendungen auf Geometrie und Mechanik, Astronomie und Physik. Das Unendlichkleine ist für die allgemeineren Speculationen der höhern Mathematik, wie für die Anforderungen, welche an diese die Naturwissenschaften machen, ein Unvermeidliches geworden. Liegt nun aber nicht darin eine neue Ungereimtheit, daß dieser Begriff, weil widersprechend, in thesi ungültig, in praxi aber, als ein höchst nützliches Instrument zur Entdeckung allgemeiner Wahrheiten, gültig seyn soll? Die nächste Antwort hierauf ist, daß die Mathematik von ihm einen solchen Gebrauch macht, daß das, was das Widersprechende in ihm ist, auf die Conclusionen, in deren Prämissen es vorkommt, keinen Einfluß haben

*) Das Ausführlichere hierüber findet sich a. a. O.

kann. Das Uendlichkleine ist eine Größe, in der nicht das Quantum, sondern das Quale, oder mathematisch ausgedrückt, die Benennung den Widerspruch enthält. Die Differentialrechnung nun, als die erste der beiden Wissenschaften, die es vorzugsweise mit dem Unendlichkleinen zu thun haben, sucht nur Verhältnisse zwischen unendlichkleinen Größen, in denen also die Benennung derselben, mithin auch der darin liegende Widerspruch gar nicht in Betracht kommt, sondern nur ein reines Größenverhältniß übrig bleibt. Dies geschieht nun zwar nicht in der Integralrechnung, die aus unendlichvielen Unendlichkleinen endliche Summen zieht; aber sie compensirt die unendliche Kleinheit der zu summirenden Theile durch die unendliche Menge derselben, und das Unendliche, welches der eigentliche Stein des Anstoßes ist, fällt aus dem Ergebniß aus, und mit ihm das Unendlichkleine. In beiden Wissenschaften ist der widersprechende Begriff des Unendlichkleinen in der That nur ein Durchgangspunkt im Denken, eine Dissonanz, die eine Auflösung fordert und erhält. — Es bleibt indeß immerhin noch die Frage übrig: was nöthigt die Mathematik, den Begriff des Unendlichkleinen zu bilden? Der Grund davon liegt in dem Bedürfniß, nicht nur die Eigenschaften der stetigen Größen, ihre Relationen zu einander, sondern auch die Gesetze ihrer stetigen Veränderungen durch Rechnung zu erkennen. Hierzu reicht es nicht aus, die Verhältnisse der stetigen Größen zu einander durch Zahlen auszudrücken, sondern es muß auch die stetige Veränderung, die eben der stetigen Größe charakteristisch ist, indem sie allein durch solche Veränderungen zu- und abnimmt, in Form einer Zahl, einer discreten Größe ausgedrückt werden. Das Stetige und das Discrete sind aber ihren Grundbegriffen nach so vollkommen entgegengesetzt, daß die Forderung, das erstere in der Form des letzteren zu denken, nothwendig auf einen Widerspruch führen muß. Der Zahlbegriff kann die unendliche Theilbarkeit des Stetigen nicht erschöpfend darstellen. Die Zahlenreihe ist unvollendbar, die stetige Größe aber, wenngleich unendlichtheilbar, doch, als Ganzes, vollendet, fertig ge-

geben; sie wird nicht durch Summation von undendlichvielen Theilen erzeugt, denn diese gehen nicht dem Ganzen voraus, sondern dieses ihnen. Die Zahl reicht weder aus, um das anzugeben, was in dem Stetigen gezählt werden müßte, noch um diese Zählung zu vollenden. Sieht sich nun gleichwohl die Mathematik genöthigt, diesen Widerspruch zu dulden, um den Begriff der stetigen Veränderung in die Form einer Zahlgröße zu bringen, so geschieht es offenbar nur, um der Erreichung dieses bestimmten Zweckes willen, und findet darin allein seine Rechtfertigung. Für die Mathematik ist das Stetige ein gegebenes, nicht abzuleugnendes Phänomen, von dem sie, nach Art der Naturforschung, nur die Gesetze durch logisches und arithmetisches Denken zu erkennen bestrebt ist. Sie scheut zu diesem Zwecke selbst das gefährliche Mittel des Widerspruchs nicht, weiß es aber, wie ein kluger Arzt die Gifte, so zu verwenden, daß es nur heilsame Folgen nach sich ziehen kann.

Hierbei darf aber die philosophische Betrachtung noch nicht stehen bleiben; für sie quellen aus diesem Ergebniß nur neue Fragen. Wenn das Stetige als anschauliche Vorstellung gegeben, gleichwohl aber dem Denken nie völlig erreichbar ist, indem, wenn man es mittels des Unendlichkleinen als das Unendlichtheilbare denkt, ein Widerspruch zugelassen, wenn man aber dem Unendlichkleinen das Beliebigkleine substituirt, das Stetige niemals erreicht wird, — so scheint hiermit ein Antagonismus zwischen Anschauung und Denken hervorzutreten, der weitere Aufklärung fordert. Die Anschauung verbürgt sich für die Wahrheit des Stetigen, das Denken kann aber den Begriff davon nur bilden, indem es dem höchsten Gesetz seiner eignen Wahrheit untreu wird. Soll sich nun das Denken der Anschauung als dem unmittelbar Gewissen und Ursprünglichen unterordnen, oder die Anschauung dem Denken als dem über die Täuschungen der sinnlichen Vorstellung allein Erhabenen? Für das erste entscheidet sich Trendelenburg, für das zweite Herbart. Hören wir zunächst, mit welchen Gründen Trendelenburg seine Ansicht unterstützt.

Trendelenburg geht von der schon oben berührten Behauptung aus, das Ursprüngliche stehe vor dem Bereich des Princips der Identität und des Widerspruchs, dieses sey daher auf jenes gar nicht anwendbar. Populär ausgedrückt würde dies bedeuten, über das Ursprüngliche dürfe der Verstand nicht grübeln, er müsse es nehmen, wie es sich ihm giebt, selbst wenn es ihm undenkbar scheinen sollte; es sey dies aber in der That nur Schein, der sich daraus erkläre, „daß der Verstand, der zerlege und zusammensetze, sein Geschäft in ein Ursprüngliches, wohin es nicht gehöre, hineintrage" *). Durch diese Erläuterung kommt erst klar zu Tage, was der eigentliche Sinn der Behauptung ist. Das Ursprüngliche nämlich ist das Einfache, auf welches im Denken und in der Wirklichkeit alles Abgeleitete als auf seinen letzten Grund zurückgeführt werden muß. Das Einfache ist aber das Unzerlegbare. Wenn daher das Denken es unternimmt, das Einfache zu zerlegen, so muß alle seine Anstrengung nothwendigerweise scheitern, und man hat sich nicht zu wundern, wenn es sich verwickelt und verwirrt. Die Verwirrung hört sogleich auf, sobald es von seinem Uebergriffe abläßt und sich hinter die Grenzen zurückzieht, von denen seine rechtmäßige Thätigkeit umschlossen wird. Ein solcher Uebergriff findet z. B. in der That statt, wenn man von einem wahrhaft einfachen Begriff eine strenge Definition geben will. Die Unzulässigkeit dieses Unternehmens offenbart sich jedoch, wie wir sogleich bemerklich machen müssen, nicht durch einen Widerspruch, den das Denken etwa in dem zu definirenden Begriffe fände, sondern durch den Cirkel, in welchen es geräth und aus dem es nicht herauskommt, indem es immer wieder unvermeidlich in den Fehler verfällt, idem per idem zu definiren. Man kann also zwar sagen, ein einfacher Begriff werde daran kenntlich, daß jede Definition, in Ermangelung eines von dem Definiendum verschiedenen charakteristischen Merkmals desselben, mißlinge, man kann aber nicht behaupten, er verrathe seine Einfachheit dadurch, daß das Denken in ihm

*) Ueber Herbart's Metaph. S. 30.

Widersprüche finde. Der Widerspruch im Begriffe des Stetigen ist daher kein Anzeichen seiner Einfachheit, denn es mißlingt nicht die Definition (der Inhalt des Begriffs ist auf den eines andern, des Unendlichkleinen, der endlosen Theilung des Endlichen zurückgeführt), sondern es zeigt sich, daß sein wohlangeblicher Inhalt mit dem Grundgesetz des Denkens streitet und in diesem Sinne undenkbar ist. — Indessen wird Trendelenburg hierauf längst die Entgegnung bereit halten, daß ihm nicht das Stetige, sondern die Bewegung das Einfache und Ursprüngliche sey, daß ich von vornherein übersehen habe, wie die „lebendig quellende" Bewegung eben jede stetige Größe erzeuge, die ganze Ableitung des Begriffs des Stetigen mittels der unendlichen Theilung ein ὕστερον πρότερον genannt werden müsse, selbst die Auffassung des Unendlichkleinen als der endlichen Größe im Momente ihres Verschwindens nur als eine secundäre gelten könne, und die primitive Ansicht davon sey, es als die endliche Größe in ihrer Entstehung zu betrachten, wozu es aber der Bewegung bedürfe. Diese Entgegnung, von der ich mir denken kann, daß sie Viele eine gründliche Zurechtweisung dünken wird, nöthigt nun, näher zu untersuchen, welche Stellung und Bedeutung Trendelenburg seinem Begriffe der Bewegung beilegt, umsomehr, als er sich in der letzten Abhandlung mehrfach auf die Nachweisungen beruft, die er hierüber in seinen Logischen Untersuchungen gegeben zu haben glaubt.

Die Bewegung ist bei Trendelenburg, wie der 3te und 4te Abschnitt seines Werkes lehrt, dazu bestimmt, den Gegensatz zwischen Denken und Seyn als ein beiden Gemeinsames zu vermitteln, oder, wie er sich ausdrückt, „die Ausgleichung desselben, die in der Erkenntniß statt hat, zur Anschauung zu bringen." Eine Erklärung von Denken und Seyn wird für den Anfang wenigstens unzulässig befunden und auf die vorauszusetzende Vorstellung von beiden Bezug genommen. Von dem Gegensatz beider erfahren wir soviel, daß Denken und Seyn „sich nicht wie zwei gleichartige Dinge gegenüberstehen, vielmehr ihre Vereinigung um so widersprechender in sich selbst werde, weil das

äußere Seyn und das innere Denken sich einander schroff auszuschließen und nichts mit einander zu theilen drohen" (S. 103). „Die Vereinigung des Denkens und Seyns ist aber eine Thatsache" (S. 104). Wir möchten lieber sagen: die Meinung, daß im Erkennen diese Vereinigung statt finde, ist eine Thatsache. Denn stände dies so außer allem Zweifel, wie hätte Kant mit so vieler Beistimmung behaupten können, daß unsre Erkenntniß nicht bis zum Seyenden vordringe, sondern bei den Erscheinungen still stehen müssen? Da aber die Meinung für die Philosophie keine Autorität ist, so scheint es angemessener, jene Vereinigung nur als eine Forderung zu bezeichnen, die die Wissenschaft an sich selbst stellt, als die Forderung, bis zum wahrhaft Seyenden vorzudringen und erst, wenn dies erreicht ist, ihre Aufgabe für gelöst zu halten. — „Wie kommt nun", fährt Trendelenburg fort, „das Denken zum Seyn? Wie tritt das Seyn in das Denken? Diese Frage bezeichnen wir als die Grundfrage. Wenn die Wahrheit für die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seyn erklärt wird, so ist diese Frage in dem Worte Uebereinstimmung verdeckt. Wie bringt das Denken diese Uebereinstimmung hervor und zwar auf eine solche Weise, daß es selbst der Uebereinstimmung gewiß wird?" (S. 105). „Denken und Seyn", heißt es weiter (S. 106), „sind sich zunächst einander entgegengestellt. Da sie sich indessen zufolge der Voraussetzung nicht ausschließen sollen, schroff und starr einander gegenüberstehend, so müssen sie sich in einem Gemeinsamen berühren. Es muß etwas gesucht werden, das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet, damit dieses Gemeinsame die Verbindung bilde. Sonst bleiben Denken und Seyn ruhig neben einander ohne innern wechselseitigen Bezug." Dies ist logisch unklar. Haben sie ein Gemeinsames, so wird dadurch ihr Gegensatz ein conträrer, was doch zuvor abgelehnt worden ist, da dies alle Möglichkeit der Vereinigung aufhebt. Es würde richtiger heißen: Denken und Seyn sind an sich beziehungslos zu einander und treten erst durch ein Drittes, zu beiden in ursprünglicher Beziehung stehendes in eine vermittelte Beziehung,

die aber keineswegs Vereinigung genannt werden darf. Wir lesen ferner (S. 107): „Dieses Gemeinsame kann keine ruhende Eigenschaft seyn, die dem Denken und Seyn zukäme. Eine solche würde still beharren. Da aber das Gemeinsame vermitteln soll, so muß es etwas Thätiges seyn. Wir haben also eine dem Denken und Seyn gemeinsame Thätigkeit zu suchen" — oder, wie es die Anmerkung ausdrückt, „das lebendige Band des Denkens und Seyns." Wir unsrerseits würden nun hierunter etwa das wirkliche Geschehen verstehen, das den Verkehr zwischen dem Subject und den Objecten vermittelt oder vielmehr dieser Verkehr selbst ist, und zu dem das Denken ebenso gut gehört wie die wirklichen Veränderungen in den Zuständen der Realen. Andrer Meinung ist Trendelenburg. Er sagt (S. 108): „Diese gemeinsame Thätigkeit kann nicht in einer andern einen gleichsam fremden Anfang haben. Denn sonst würde sie ebenso aus dieser erkannt werden müssen, wie sie aus ihr stammte; und diese wäre vielmehr die vermittelnde. Die Thätigkeit, die gesucht wird, muß hiernach ursprünglich seyn, so daß sie nur aus sich selbst erkannt wird. Indem sie thätig ist, ist sie zugleich Grund des Erkennens. Wenn man daher in anderen Dingen die Ursache des Seyns und den Grund des Erkennens zu unterscheiden pflegt, indem das, woraus ein Ding wahrgenommen und ersehen wird — die Wirkung des Dinges — etwas Andres ist als das, woraus es entsteht, — die Ursache desselben; so fällt hier beides zusammen. Die dem Denken und Seyn gemeinsame Thätigkeit, welche den Gegensatz beider Glieder vermittelt, wird hiernach so ursprünglich seyn, daß sie nur aus sich selbst kann erkannt werden." Darüber könnten wir uns wol noch verständigen; denn die Selbständigkeit des Denkens und Seyns, oder besser, des denkenden Subjects und der Erkenntnißobjecte ist damit noch nicht gefährdet, und die Thätigkeit scheint bis jetzt noch nichts weiter als das Band zwischen beiden, was das zu Verbindende natürlich voraussetzt. Auch dagegen, daß diese Thätigkeit als die allgemeinste und als eine einfache beansprucht wird, hätten wir nichts Erhebliches zu er-

innern... Aber mit der Anwendung, die nun von diesen allgemeinen Bestimmungen gemacht wird, geht unser Einverständniß, oder unsre Annäherung zu Ende. Die Thätigkeit, welche, dem Denken und Seyn gemeinsam, die drei Kennzeichen der Ursprünglichkeit, Allgemeinheit und Einfachheit an sich trägt, soll die Bewegung seyn. In beredter Weise wird hier über diese zwar viel Wahres gesagt, aber es fehlt auch nicht an Halbwahrem, nur von der Oberfläche geschöpften. Wir vermissen vor Allem an der Bewegung, als der Thätigkeit, welche Denken und Seyn vermitteln soll, das Merkmal der Gemeinsamkeit. Denn nicht zugeben können wir, daß dieselbe Bewegung, die „so weit als die Natur reicht", auch „dem Denken angehöre." Sie soll, nach Trendelenburg, dem Denken zwar in andrer Weise angehören als dem Seyn, aber sie müsse ein Gegenbild jener seyn, da sie sonst nicht zum Bewußtseyn kommen könne. Das Denken trete in der Anschauung aus sich heraus, und dies geschehe durch Bewegung. Wer z. B. ein Gebirge anschaue, müsse es durch die Bewegung seines Blickes umschreiben und erzeugen, denn wir sagen „der Berg erhebt sich, die Bergreihe läuft fort"; er müsse es „in dem Raum des Gedankens entwerfen durch die Bewegung seines innern Blicks" (S. 111). Aber hier ist für's erste nicht vom eigentlichen Denken, sondern vom sinnlichen Vorstellen die Rede. Und ist denn die Bewegung in dem letzteren wirklich dieselbe, wie die der Körper? Ist „der Raum des Gedankens" und die Ortsveränderung in ihm mehr als eine Metapher? In der That ist es eine Erschleichung, aus der Vorstellung des Raums und der Bewegung einen Raum und eine Bewegung der Vorstellungen machen zu wollen. Die Bewegungen, die man den Vorstellungen beilegen kann, sind nicht Orts-, sondern Intensitäts-Veränderungen, und die schärfere Betrachtung zeigt, daß diese Bewegungen nichts weniger sind als Gegenbilder, Nachbildungen der äußerlich wahrnehmbaren Bewegungen. Ein Meteor fahre am Himmel zwischen den Sternen durch; die Sterne ruhen und das Meteor bewegt sich. Dagegen ruht im Beobachter die Vorstellung des Meteors

und die Vorstellungen der Sterne bewegen sich. Denn die Aufmerksamkeit ruht unausgesetzt auf dem Meteor, die Vorstellung desselben verweilt also unverändert im Bewußtseyn; dagegen erscheinen während dessen immer neue Sterne, und verschwinden die, welche zuvor die Nachbarn des Meteors waren, d. h. die Vorstellungen der Sterne treten successiv in's Bewußtseyn und weichen aus ihm wieder zurück, bewegen sich also. Das Gemeinsame zwischen den Wahrnehmungen der äußern Natur und des Bewußtseyns ist nur, daß dort wie hier sich Reihenformen und Reihen von stetigen Veränderungen vorfinden, die aber in der innern Welt nur intensiver Art sind. Alles übrige ist bloße Metapher. Trendelenburg selbst gefährdet die Vermittelungsrolle, die er der Bewegung zugedacht hat, wenn er, auf eine Bemerkung Link's Bezug nehmend (S. 120) sagt: „Ueberhaupt wird die Bewegung eigentlich nicht wahrgenommen, sondern nur aus der Veränderung des Orts geschlossen. Wir sehen nicht, daß sich der Körper bewegt; wir schließen nur, daß er sich bewegt habe. Die äußere Bewegung ist daher nur dem Gedanken zugänglich und etwas Ideales in der Natur." Wir unterschreiben diese Stelle mit der vollsten Beistimmung; aber wie kann es dann noch „feststehen", daß die Bewegung „das Grundphänomen der ganzen Natur sey?" Trägt hiernach nicht vielmehr das Denken eine seiner Formen auf das Seyn über, so daß es damit zu keiner eigentlichen objectiven Erkenntniß kommt? — Was ferner die Ursprünglichkeit der Bewegung betrifft, so mag von der äußern im Allgemeinen zugegeben werden, daß sie an und für sich ebensowenig eines Erklärungsgrundes bedarf, als die Ruhe. Denn die Körper haften weder an ihren Orten im Raum, noch fallen sie ihnen lästig, sie werden von diesen Orten weder angezogen noch abgestoßen. Die Bewegung hat aber eben deshalb keinen Vorzug vor der Ruhe, sie ist nur gleich möglich wie diese. Sie führt aber sogar zu Fragen, zu denen die Ruhe keine Veranlassung giebt. Von dem im absoluten Raum ruhenden Körper kann man sagen, daß er ruhe, weil, wenn er sich bewegen sollte, ein überwiegender Grund

vorhanden seyn müßte, aus dem er von den unendlich vielen möglichen Richtungen eine allen übrigen vorzöge. Ein solcher ist nicht vorhanden, wenn der Körper ohne wirkliche Beziehungen zu andern Körpern gedacht wird, und findet dies statt, so ist dann die Bewegung eine Folge derselben, nichts Ursprüngliches. Die bestimmte Bewegung aber fordert, auch wenn man für die Bewegung im Allgemeinen keine bewegende Ursache verlangt, immer die Angabe eines Grundes, warum sie gerade diese Richtung und diese Geschwindigkeit und keine andre hat. Sollen wir nun etwa ein Streben nach Bewegung annehmen, in dem sowohl Richtung als Geschwindigkeit noch unbestimmt ist, d. h. welches nicht weiß, was es will? Und wäre ein Streben nach Bewegung nicht vielmehr Kraft, also die Bewegung auf die Kraft zurückgeführt? Dies ist wenigstens nicht Trendelenburg's Meinung. Denn er sucht (S. 115) nachzuweisen, daß die Mechanik überall, wo sie von Kräften redet, eigentlich nur Bewegungen denkt, eine Behauptung, der wir nicht unbedingt entgegentreten. Aber damit ist die philosophische Untersuchung nicht erledigt. Denn wenn jede Modification der Richtung und Geschwindigkeit eines Bewegten nicht durch Kräfte oder überhaupt etwas Andres als Bewegung bewirkt wird, sondern immer wieder nur durch andre bestimmte Bewegungen, so dreht sich die Erklärung der bestimmten Bewegung im Kreise herum. Es müßten vielmehr gewisse Bewegungen nach bestimmten Richtungen und mit bestimmten Geschwindigkeiten als ursprüngliche nachgewiesen werden können, was freilich Niemand versuchen wird. — Noch viel bedenklicher steht es mit der Ursprünglichkeit der Bewegung der Vorstellungen. Wir haben es hier mit einer Ansicht zu thun, die sich nur im Zusammenhang der Begriffe vom Wesen der Seele würde rechtfertigen lassen. Denn wie könnte, wenn die Seele selbst geworden wäre, von einer wahren Ursprünglichkeit ihres Thuns die Rede seyn? Und selbst wenn sie nichts Andres wäre als reine Thätigkeit, so verstände sich doch nicht von selbst, daß diese nicht entstanden seyn könnte. Die bloße Analyse der Thatsachen des Bewußt-

seyns führt hier zu keinem sichern Resultat. Trendelenburg beginnt hier freilich einen sehr kühnen Flug. „Beobachten wir“ — so sagt er (S. 116) — „die innere Bewegung der Vorstellung. Sie dehnt den Punkt zur Linie und erweitert die Linie zur Fläche und läßt sich die Fläche aus sich herausheben, bis sie durch ihren Weg den Körper abschließt. Wir erkennen diese That, wodurch alle Raumbilder entworfen werden, nur aus ihr selbst. Indem wir sie vollziehen, entsteht uns das Bild und die Kenntniß des Bildes. Die ganze Geometrie, die ganze äußere Welt entsteht uns innerlich durch diese schaffende Bewegung.“ Ja, unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen schafft denn diese Bewegung? Warum schafft sie gerade diese Constructionen und keine andern? Wenn die Geometrie Linien, Flächen und Körper durch Bewegungen erzeugt, so steht ihr die breite Grundlage der ausgebildeten Vorstellung des stetigen und unbegrenzten Raums zu Gebote. Dies ist die Tafel, auf der sie ihre Figuren entwirft, indem sie Begriffe und Begriffsverknüpfungen, die sie erst nur hypothetisch definirt, in der räumlichen Anschauung zu realisiren sucht. In der Bewegung hebt sie stetig zusammenhängende Reihen von Punkten aus dem einförmigen Grunde des Raumes hervor; sie schafft aber weder diese Punkte, noch die stetige Ausdehnung; Alles ist schon da, und sie wählt nur aus dem Vorhandenen, in Gemäßheit des Gesetzes, das in der Aufgabe der Bewegung vorgeschrieben ist, die entsprechenden Reihen von Punkten und Systeme solcher Reihen aus. Andrer Meinung ist freilich Trendelenburg (vgl. S. 228 ff.). In der Bewegung liegt ihm die Richtung, auch ohne vorausgesetzten Raum. „Denke das wer es kann!“ rufen wir ihm mit seinen eignen Worten zu. Wirklich erkennt er auch an, daß dieses „Streben des Punktes über sich hinaus“ ein Widerspruch ist, er sey aber, meint er, ein solcher, den man nicht los werde. Aber es ist nicht der einzige Widerspruch in seinem Bewegungsbegriff. Er sieht ein, die Bewegung würde sich in's Unendliche expandiren, wenn ihr nicht ein Ziel gesetzt würde. Darum sieht er sich genöthigt, der Bewegung eine

hemmende Gegenbewegung zuzufügen, die ihr Einhalt thue und die gerade Linie begrenze. Aber dies gäbe nur Aufhebung der Bewegung, und das Product derselben, die Bahn des Bewegten als ein Ausgedehntes, würde damit noch nicht hervortreten. Er fügt daher eine dritte Bewegung oder Thätigkeit hinzu, die das Ganze zusammenhalte, „die das in der ersten beschreibenden Bewegung Vergangene wieder erzeugt und gegenwärtig erhält." Die erste dieser drei Bewegungen soll den Stoff, die zweite die Form, die dritte die Einheit der erzeugten Figur schaffen. So hätten wir also statt der Einen Bewegung drei, aber es wird ganz ruhig versichert: „diese drei Bewegungen, deren Functionen wir unterschieden haben, sind in der geistigen That untrennbar eins." Wer solche Trinitäten ohne innere Beunruhigung zu ertragen vermag, der ist über das Bedürfniß nach Metaphysik hinaus, und es ist eine sonderbare Inconsequenz, wenn er sich noch mit ihr befaßt; der Philosoph aber kann von ihm nur sagen: er ist für Metaphysik verloren. Wenn beschreibende und hemmende Bewegung eins sind, so müssen sie sich aufheben, so muß statt aller Bewegung Ruhe entstehen. Es wird nun freilich verstohlen angenommen, daß erst jene und dann diese wirke, aber dann folgen sie auf einander und sind nicht eins. Und wie ist es zu erklären, daß die Bewegung einmal eine längere, ein andermal eine kürzere Linie beschreibt? Offenbar muß die Gegenbewegung der beschreibenden in sehr verschiedenen zeitlichen Zwischenräumen Einhalt thun können, ihr bald früher, bald später folgen. Unter welchen Bedingungen geschieht das eine oder das andre? Und giebt es denn überhaupt diese Bewegung nur einmal, oder hebt sie von beliebig vielen verschiedenen Punkten an? Dieses würde die Eine Bewegung in eine Vielheit von Bewegungen zertrümmern, jenes nur Eine Reihe zusammenhängender Figuren zur Folge haben können, wenn nicht etwa die gehemmte Bewegung Sprünge machen und an einer andern Stelle des freilich noch gar nicht vorhanden seyn sollenden Raums wieder hervorbrechen kann. Die Bewegung soll ferner nur linear seyn. Wir wollen annehmen es

lasse sich aus den allgemeinen Begriffen der beschreibenden, hemmenden und zusammenhaltenden Bewegung die Entstehung einer geraden Linie erklären. Wie kommt aber diese dazu, „sich aus sich herauszuheben und die Fläche zu erzeugen?“ Natürlich durch Bewegung. Aber warum tritt diese erst ein, wenn die Linie fertig ist? Warum schieben sich die Theile der Linie nicht sogleich, nachdem sie fertig geworden sind, seitwärts? Vielleicht antwortet der Urheber dieser Lehre: was für die Reflexion als ein Erstes, Zweites, Drittes unterschieden werden muß, das geschieht in der Wirklichkeit mit Einem Schlag. Aber dann, entgegnen wir, ist die Erzeugung des Ausgedehnten, welche schlechterdings eine Succession des Geschehens erfordert, gar nicht erklärt, und jener Schlag — ein Zauberschlag. — Hiernach steht es nun mit dem Merkmal der Einfachheit der Bewegung am allermißlichsten. Trendelenburg entgeht dies nicht. Er wendet sich selbst ein (S. 117), daß nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise die Bewegung Zeit und Raum voraussetze, daß man sie als aus beiden zusammengesetzt betrachte, Raum und Zeit gleichsam als ihre Factoren ansähe. Aber woher nähmen wir Raum und Zeit als fertige Elemente, woher den Begriff der Zusammensetzung in einander wirkender Factoren? Alle diese drei Elemente setzten vielmehr umgekehrt die Bewegung voraus. Hier ist zuvörderst ein Mißverständniß zu beseitigen. Mit der Zerlegung der Bewegung in die Factoren des Raums und der Zeit scheint auf Herbart gezielt zu seyn. Dieser hat aber etwas Andres behauptet. Auf die bekannte Formel $s = ct$ Bezug nehmend, sagt er, der durch Bewegung beschriebene Raum sey hiernach aus den Factoren der Zeit und der Geschwindigkeit zusammengesetzt; von der letztern findet er aber, daß sie selbst wieder Bewegung sey. Er betrachtet also den beschriebenen Raum als das Product aus dem Bewegungselement (der Geschwindigkeit) und der Zeit. Diese Auffassung, die wir weiter unten prüfen werden, scheint Trendelenburg's Ansicht näher zu stehen als die von ihm angeführte, aber es scheint nur so. Denn Herbart verkennt nicht, daß die Geschwindigkeit wie-

der eine räumliche Ausdehnung und ein zeitliches Vorher und Nachher fordert, und also durch jene Formel nicht etwa die Einsicht gewährt wird, wie der Raum aus etwas, was nicht Raum ist, entstehe. Anders Trendelenburg. Er sagt (S. 118): „Raum und Zeit sind keine starre und fertige Bestandtheile. Die fließende Zeit trägt im allgemeinen Bewußtseyn die Bewegung in sich; und wird sie mit Aristoteles für das Maß und die Zahl der Bewegung erklärt, so ist sie nur durch die Bewegung. Wenn man sich den Raum etwa wie ein ruhendes die Dinge umgebendes Gefäß denken will, so ist dieses geläufige Bild des Raumes als des Umfassenden offenbar durch die Bewegung erzeugt. Unsre Vorstellung des Raumes reicht nur so weit, als die Bewegung derselben ihn innerlich hervorbringt." Wir geben zu, unsre Vorstellungen von Raum und Zeit sind gewiß nicht ursprünglich, sondern geworden; wir geben aber nicht zu, daß sie aus der bloßen Vorstellung der Bewegung geworden sind, denn diese bedarf ihrer selbst wieder. Wenn wir uns eine Bewegung vorstellen, so ist es nicht eben nöthig, daß wir sogleich an den unendlichen Raum denken, und es geschieht auch nicht, aber mehr Raum als den von dem Bewegten beschriebenen stellen wir allerdings vor, Raum nämlich, in den es weiter vordringen kann. Das Bewegte zieht nicht nur den Lichtstreif seiner Bahn nach sich, sondern wirft auch einen Schein vor sich. Es ist dies kein bloßes Bild, sondern ein wohlbegreiflicher psychologischer Vorgang. Die Vorstellung des Bewegten erhält nicht nur diejenigen der durchlaufenen Orte in abgestufter Klarheit im Bewußtseyn, sondern beginnt auch schon die nachfolgenden, wenn auch nur in einem dunkeln, noch unbestimmten Gesammtbild heraufzuheben. Damit stellt sich freilich heraus, daß, subjectiv genommen, die Bewegung nicht producirt, sondern nur reproducirt. — Mit Fug und Recht darf man nicht mehr behaupten als dieses: wir erkennen den Raum an als ein Ruhendes, aber unser Vorstellen des Raums, des Hier und Dort ist nie völlige Ruhe, sondern innere Bewegung. Diese Bewegung erzeugt jedoch den Raum nicht erst, sondern

bringt ihn nur in den Theilen desselben, welche sie durchläuft, zum deutlichen Bewußtseyn. Die subjective Entstehung der Raumvorstellung ist kein Object der innern Beobachtung, sie geht dem bewußten Geistesleben voran und fällt nicht einmal in den Kreis dunkler Erinnerungen. Der Begriff des Raumes und des Räumlichen aber fordert weder Zeit noch Bewegung, schließt vielmehr beide aus; denn die Entfernungen ruhen, und die Bewegung giebt kein Maß für ihre Größe. Hiernach hätte von Raum, Zeit und Bewegung der Raum den meisten Anspruch darauf, als das die beiden andern Formen Bedingende angesehen zu werden, nicht aber die Bewegung. Trendelenburg vermischt die subjectiven Bedingungen des Vorstellens mit den objectiven der Möglichkeit des Begriffs und täuscht sich selbst noch hinsichtlich jener, indem er das für Production hält, was nur Reproduction ist.

Soll man nun nach dieser Darlegung Trendelenburg nicht einen Empiristen nennen dürfen, wie sehr er auch dagegen protestirt? Er will diese Benennung nur einem Solchen vorbehalten wissen, der, „wie Locke in seiner Ansicht der Seele als tabula rasa, in der Erkenntniß den Antheil der geistigen Selbstthätigkeit oder auch in den Dingen den geistigen Ursprung verkennt“ *). Dies sey, so meint er, das Kennzeichen, welches die Geschichte der Philosophie für den Empirismus habe. Wäre dies aber richtig, so dürfte man selbst Locke nicht einen Empiriker nennen, denn neben der Sensation steht bei ihm als zweites Grundvermögen der Seele die Reflexion als ihre eigentliche Selbstthätigkeit; nur die Sensualisten nach ihm, denen er nicht beizuzählen ist, würden dann noch für Empiriker gelten können. Das wahre Kennzeichen des Empirismus ist aber vielmehr die unbedingte Unterordnung des Denkens unter die Erfahrung, die Zumuthung an dasselbe, da, wo es mit dieser in Conflict kommt, sich selbst aufzugeben. Nicht das ist Empirismus, anzuerkennen, daß es Thatsächliches giebt, zu dessen Erklärung uns die vollständigen Bedingungen mangeln, wohl aber dies, sich zur

*) Ueber Herbart's Metaph. S. 31.

Erklärung der Thatsachen solcher Principien zu bedienen, bei denen das Denken mit seinem eignen Grundgesetz in Widerstreit kommt, und gleichwohl an diesem Widerstreit keinen Anstoß zu nehmen, sondern jene widersprechenden Principien, aus Unterwerfung gegen die Erfahrung, gelten zu lassen. Muß nun aber in diesem Sinne nicht auch Herbart, auf den wir jetzt zurückkommen, ein Empirist genannt werden? Läßt er nicht in der That in der Synechologie die Widersprüche, die er da findet, ungelöst? Fällt er nicht von seinen eignen ontologischen Bestimmungen ab, wenn er den einfachen Realen ein unvollkommenes Zusammen, eine unvollkommene Durchdringung zugesteht und zuletzt den Widerspruch in der Geschwindigkeit als einen unvermeidlichen stehen läßt? Ja steht es nicht noch schlimmer um ihn als um Trendelenburg, da er nicht, wie dieser, den Widerspruch in den synechologischen Begriffen für einen blos scheinbaren, durch unbefugte Einmischung des Denkens entstandenen erklärt, sondern dem Denken auch in Sachen der Anschauung das Recht, nicht nur mitzusprechen, sondern über Wahrheit und Unwahrheit endgültig zu entscheiden, ungeschmälert erhalten wissen will? Allerdings werden wir auch ihn zuletzt einen Empiristen nennen müssen, — wenn er es unterläßt uns begreiflich zu machen, woher es rührt, daß hier das Denken unvermeidlich widersprechende Begriffe bildet und über diese nicht hinauskommt. Wir haben also zu untersuchen, ob er dies gethan hat, und ob die Aufklärung, die er etwa darüber giebt, genügend ist. Dieß soll in einem folgenden zweiten Artikel geschehen.

Ueber die transscendentale Bedeutung der Urtheilsformen und Schlußfiguren.

Sendschreiben an Herrn Professor Ulrici.

Von **Ch. H. Weiße.**

Sie haben, verehrter Freund, meine Abhandlung über das unendliche Urtheil einer ausführlichen Erwiderung gewür-

digt. Ich bin Ihnen aufrichtig dafür verbunden, so wenig es mir auch hat entgehen können, daß diese Erwiderung im Grunde den ganzen Inhalt meiner Arbeit, wenigstens alle eigenthümlichen Gedanken derselben verneint. Immerhin ist in einer Zeit, die allem Philosophischen so sparsame Beachtung zuwendet, und bei der gegenwärtigen Vereinsamung der Philosophirenden auch ein gegnerisches Eingehen auf ein im philosophischen Ernst gesprochenes Wort erfreulich, wenn es in der ruhig prüfenden Weise geschieht, die Ihren Aufsatz auszeichnet. Sie haben wohl schon vorausgesetzt, daß ich, im Angesicht einer solchen Entgegnung, den meinigen nicht schutzlos lassen darf, und so wende ich mich denn, ohne weitere Bevorwortung, dem Gegenstande zu, über den sich zwischen uns ein wissenschaftlicher Streit entsponnen hat.

Sie beginnen Ihre Abhandlung mit einer allgemeinen Bemerkung über die wissenschaftliche Aufgabe und Stellung der Logik, ohne Zweifel in der Voraussetzung, daß die Auffassung der in unsern beiderseitigen Arbeiten verhandelten Probleme von der Ansicht, die man über die Bestimmung dieser Wissenschaft hegt, in durchgängiger Abhängigkeit steht. Ich finde mich um so mehr veranlaßt, zu dieser Voraussetzung meine volle Beistimmung auszusprechen, je weniger ich wünschen kann, daß die von mir dort gegebene Deutung des unendlichen Urtheils nur als ein vereinzelter Gedanke, als ein zufälliger Einfall betrachtet werde. Ich glaube behaupten zu können, daß diese Deutung ein folgerechtes Ergebniß, oder besser vielleicht noch ausgedrückt, daß sie ein organisch nothwendiges Glied ist in einer methodisch fortschreitenden Behandlung aller Hauptprobleme der philosophischen Logik, die freilich in einem sehr wesentlichen Puncte von der Ansicht abweicht, welche Sie Ihrem größern Werke über diese Wissenschaft zum Grunde gelegt haben und jetzt, mir gegenüber, auf's Neue aussprechen. Die Logik fällt mir, wie ich es bereits ausgesprochen habe, mit der Erkenntnißlehre zusammen; sie ist mir, sofern sie für eine philosophische Wissenschaft gelten will, die g a n z e Erkenntnißlehre, und nicht blos ein

Theil derselben, wie Sie dieselbe gefaßt wissen wollen. Nicht daß ich über das Wort mit Ihnen zu streiten gedächte. Aber ein Wortstreit ist es fürwahr nicht, wenn ich Bedenken trage, die Spaltung der Erkenntnißlehre in jene zwei Theile gut zu heißen, „von denen der eine den materiellen Gehalt, Ursprung, Werth dessen, was wir Erkenntniß nennen, der zweite die allgemeinen Formen und formellen Gesetze unserer erkennenden Thätigkeit darlegt." Sie werden nicht erwarten, daß ich, was ich gegen diese Spaltung der Erkenntnißlehre einzuwenden habe, hier nach allen Seiten umständlich auseinandersetze. Nur nach einer Seite hängt die Frage über Zulässigkeit oder Unzulässigkeit derselben mit dem besondern Gegenstand unserer Verhandlung so eng zusammen, daß ich mich allerdings veranlaßt finde, mit einer bestimmteren Erklärung darüber diesem Gegenstande näher zu treten und das, was ich diesmal über ihn zu sagen habe, einzuleiten.

Nicht blos die am Eingange Ihres Aufsatzes in Uebereinstimmung mit Ihrer größern Arbeit von Ihnen gegebene Erklärung über die Gränzen, welche Sie der Logik ziehen zu müssen meinen, sondern, deutlicher und ausdrücklicher noch, die am Schlusse desselben (S. 276 f.) versuchte Beantwortung der Frage: „wie kommt das Kind zu jener ersten, wichtigen Unterscheidung seiner Empfindung und resp. ihrer Bestimmtheit von einem Gegenstande, den es ihr als ein von ihr Verschiedenes gegenübersetzt", zeigt, daß Sie diese Frage als eine zwar nicht der Erkenntnißlehre überhaupt, wohl aber der Lehre von den Erkenntnißformen, also der Logik, im Wesentlichen fremde betrachten. Sie erkennen die vielbeklagte Schwierigkeit dieser Frage an, und Ihnen selbst scheint das Misverhältniß nicht entgangen zu seyn, welches zwischen dieser Schwierigkeit und dem von Ihnen nur ganz beiläufig gemachten Versuch einer Beantwortung der Frage obwaltet. In der That, wäre die Frage in der Weise zu beantworten, wie Sie, oder wie vom psychologischen Standpunct aus neben vielen andern Bearbeitern dieser Wissenschaft neuerlich auch der Verfasser des jüngsten Lehrbuchs der Psychologie,

Herr Dr. George, sie zu beantworten versucht, so möchte ich das Problem kaum ein schwieriges nennen. Denn was liegt doch mehr auf der Oberfläche auch des nur in der alltäglichsten Weise über seinen Inhalt orientirten Bewußtseyns, als das Gefühl der Nöthigung zu bestimmten Empfindungen und Vorstellungen im Gegensatze anderer, von innen heraus willführlich hervorgerufener oder festgehaltener, oder als die Wahrnehmung des Widerstandes, den unsere Bewegungen, die inneren unsers Vorstellungsvermögens und die äußeren unsers Körpers, an der Stelle erfahren, die wir eben in Folge der empfundenen Hemmung mit der Vorstellung eines äußern Gegenstandes auszufüllen gewohnt sind? Gewiß, ich darf mich auf Ihr eignes philosophisches Bewußtseyn berufen, wenn ich die Meinung ausspreche, daß mit dergleichen psychologischen Erörterungen nichts erklärt, ja daß der eigentliche Sitz des Problems, um das es sich handelt, dadurch noch gar nicht berührt ist. Sie geben uns noch nichts anderes, als eben nur die nackte Thatsache jener Zustände und Ereignisse des sinnlichen Seelenlebens, welche dem erwachenden Verstande des Menschen eine Veranlassung werden, den Begriff eines Daseyns außer ihm, unterschieden von der Empfindung, von der Vorstellung als solcher, zu bilden, über die Elemente aber, aus denen solcher Begriff gebildet wird, geben sie, sofern dieselben doch nicht mit den Elementen des Subjectiven, was ihnen gegenübersteht, die einen und selben seyn können, eben so wenig Aufschluß, als über die Art und Weise, wie der Verstand bei der Bildung dieses Begriffs zu Werke geht. Die psychologische Thatsache, welche statt der Erklärung dienen soll, findet sich, wie wir voraussetzen müssen, in der Thierseele genau eben so, wie in der Menschenseele; und doch, wenn wir irgend ein Merkmal des Unterschiedes zwischen der vernünftigen Seele des Menschen und der vernunftlosen des Thieres als zuverlässig annehmen dürfen, so ist es dieses, daß der Mensch den Gegenstand seiner Empfindung von der Empfindung als solcher, den Gegenstand seiner Vorstellung von der Vorstellung als solcher unterscheidet, das Thier aber nicht. Da-

mit nun ist uns, meine ich, ein Wink gegeben, daß wir di[e] Lösung des Problems von dem Ursprunge und der Möglichke[it] eines gegenständlichen Gehaltes, einer gegenständlichen Wahrhe[it] unserer Erkenntniß nicht in demjenigen Theile unsers Erkenn[t]nißvermögens, welcher dem Menschen mit dem Thiere gemei[n]sam, sondern in demjenigen, welcher dem Menschen eigenthüm[]lich ist, werden zu suchen haben. Der Unterschied dieser Theile aber trifft, was die Erkenntniß sinnlicher Gegenstände betrifft, von denen hier zunächst die Rede ist, im Wesentlichen ja doch wohl mit dem Unterschiede des materialen und des formalen Elements der Erkenntniß zusammen. Das materiale Element, die Sinnlichkeit, sinnliche Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung u. s. w., hat der Mensch mit dem Thiere gemein, das formale aber, die logische Thätigkeit des Begreifens, Urtheilens, Schließens u. s. w., hat er für sich allein. Darum also behaupte ich, daß die Lösung des Problems über den Grund der Unterscheidung des objectiven Momentes unserer Erkenntniß von dem subjectiven in dem formgebenden, nicht in dem stoffgebenden Theile des Erkenntnißvermögens zu suchen ist, und daß der Gegensatz, wie Sie ihn annehmen zwischen den zwei Theilen der Erkenntnißlehre, wenigstens insofern nicht richtig gestellt seyn kann, sofern er das Problem dem materiellen Theile, und nicht dem formgebenden, zuzuweisen scheint.

Doch, ich entsinne mich, daß auch Sie im weiteren Verlauf Ihrer Besprechung des gedachten Problems dasselbe auf den Boden der formalen Verstandesthätigkeit, also der im engeren Sinne logischen Betrachtung herüberziehen. „Indem dem Kinde", so bemerken Sie S. 278, „das Gefühl der Nöthigung, und damit der Unterschied in demselben (zwischen dem Genöthigtwerden als Wirkung und der nöthigenden Ursache), wenn auch noch ganz unklar und unbestimmt, zum Bewußtseyn kommt, giebt sich ihm darin zugleich insofern die Ursache der Nöthigung kund, als es dadurch veranlaßt wird, ein Etwas, durch welches es zu den bestimmten Empfindungen und Perceptionen genöthigt wird, von letztern selbst zu unterscheiden. Das bewußte Gefühl

der Nöthigung involvirt zugleich eine Nöthigung zu diesem Acte der unterscheidenden Thätigkeit.“ Irre ich nicht, so waltet bei diesen Ihren Worten die Absicht ob, in dieser Weise den Begriff des gegenständlichen Denkens an den formalen Grundbegriff des logischen Denkens überhaupt anzuknüpfen, der ja nach Ihnen (S. 256) kein anderer, als der des Unterscheidens ist. Das Kind, so wollen Sie sagen, macht einen ersten Gebrauch von der logischen Kraft seines Verstandes, indem es das in dem Gegebenen der sinnlichen Empfindung zwar an sich, aber nicht für die Empfindung selbst Unterschiedene, die empfundene Nöthigung und die Ursache dieser Nöthigung, den Gesetzen dieses Verstandes gemäß von einander unterscheidet. — Das Factum verhält sich in der That so, wie Sie es bezeichnen, und es ist mit dieser Bezeichnung immerhin, wenn Sie auch nicht ausdrücklich dies beabsichtigt haben sollten, ein weiterer Schritt gethan zum Bewußtseyn über das, was in der vernünftigen Seele vorgeht, wenn sie den Inhalt des sinnlich Gegebenen zum Begriff eines Gegenstandes verarbeitet, im Unterschiede von der sinnlichen Wahrnehmung des blos animalischen Seelenlebens, in welcher es zu keiner Abtrennung des Gegenstandes von dem subjectiven Elemente der Empfindung kommt. Aber zureichend zur wirklichen Lösung des Problems kann ich auch diesen Schritt noch nicht finden. Denn wir dürfen ja doch nicht vergessen, daß in dem bloßen Gefühle der Nöthigung der Begriff einer Ursache dieser Nöthigung, in dem Gefühl einer Hemmung der Begriff oder die Vorstellung einer Ursache dieser Hemmung nicht für das Gefühl selbst unmittelbar in solcher Weise gegeben ist, daß er durch eine einfache Zerlegung des Inhalts der Empfindung daraus hervorgezogen werden könnte. Ich kann es gelten lassen, wenn man sagt, daß bei der Unterscheidung des Schmerzgefühls, welches der Schlag eines Stockes verursacht, von den sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften des Stockes selbst, die für die Empfindung des Thieres unstreitig gleichfalls mit dem Schmerzgefühl in Eins zusammenfallen, der Verstand des Menschen nichts weiter zu thun hat, als die in der Empfindung

vereinigten Eigenschaften auseinanderzulegen. Aber ich würde es keineswegs zugeben können, wenn man behaupten wollte, daß der Verstand, ohne etwas Weiteres hinzuzunehmen, nur in dieser Analyse selbst vorzugehen brauche, um, wie er die Schmerzempfindung vom sichtbaren Bilde des erhobenen Stockes unterschieden hat, ganz eben so auch das Empfindungsbild des Stockes von dem Stocke selbst zu unterscheiden. Was nämlich hier von dem Empfindungsbilde unterschieden wird, das ist nicht mehr, wie dort, oder wie auf gleiche Weise bei einer etwaigen Zerlegung des Empfindungsbildes in seine sichtbaren, fühlbaren u. s. w. Eigenschaften, ein Theil der totalen Empfindung selbst; es ist vielmehr etwas zur Empfindung H i n z u g e b r a c h t e s. Und dies nun ist es, was ich meine, wenn ich Ihnen gegenüber behaupte, daß auf dem Wege des bloßen Unterscheidens der Verstand nun und nimmermehr zu dem Begriffe einer Gegenständlichkeit seines Denkens kommt; dafern Sie nämlich, wie Ihre Worte dies anzunehmen verstatten, der Zusammenhang Ihrer Gedanken aber es zu fordern scheint, unter Unterscheiden das bloße Zerlegen oder Zergliedern der in der Empfindung gegebenen Elemente verstehen. Um zu dem Begriffe eines Gegenstandes zu gelangen, muß der Verstand jederzeit zu dem Material der sinnlichen Empfindung etwas Eigenes hinzubringen; nur aus der Combination dieses Eigenen mit dem gegebenen Materiale erwächst ihm der Begriff des Gegenstandes. Denn freilich, das von ihm Hinzugebrachte ist nicht an und für sich selbst schon der Gegenstand oder sein Begriff; dasselbe bedarf, um zu einem Begriffe von gegenständlicher Bedeutung zu werden, eben so sehr der Ergänzung durch das Material der sinnlichen Wahrnehmung, wie umgekehrt das Material dieser Wahrnehmung zu gleichem Behufe der Ergänzung durch das Hinzugebrachte des Verstandes bedarf. Es ist etwas A l l g e m e i n e s, dieses Hinzugebrachte; im Gegensatze der Materie, aus welcher die Begriffe gebildet werden, etwas lediglich F o r m a l e s, im Gegensatze der Wirklichkeit aber, die wir diesem Materiale zuschreiben, ist es eine bloße M ö g l i c h k e i t.

Als das Bewußtseyn einer Möglichkeit, der unendlichen Möglichkeit eines in's Unendliche bestimmungsfähigen Daseyns überhaupt: so hatte ich, auf Anlaß jener Kantischen Definition des unendlichen Urtheils, mit der ich in anderer Weise, als ihr eigener Urheber es gethan, Ernst zu machen gedachte, die unmittelbar in der Vernunft als solcher gegebene Voraussetzung bezeichnet, welche den Verstand zu jenen Urtheilen befähigt, durch die er das zunächst nur in sinnlicher Empfindung, Anschauung und Vorstellung Gegebene zu Begriffen von Gegenständen seines Empfindens, Anschauens und Vorstellens verarbeitet. Sie erwidern auf diese Bezeichnung, die Ihren Beifall nicht hat gewinnen können, mit der Frage: wodurch denn bewiesen werde, daß es einen solchen Vernunftinstinct giebt, daß ein solches Bewußtseyn der bloßen Möglichkeit eines Seyns überhaupt und der unendlichen Möglichkeit von Daseynsbestimmungen dem Bewußtseyn der Wirklichkeit voraufgeht? (272). Es stände schlimm mit meiner Sache, wenn ich auf diese Frage, wie Sie vorauszusetzen scheinen, keine andere Antwort in Bereitschaft hätte, als eben nur die Verweisung auf Kant's Definition des unendlichen Urtheils. Aber das Obige wird, hoffe ich, Ihnen gezeigt haben, daß es mir gar nicht schwer fallen kann, eine viel durchgreifendere Antwort darauf zu finden, als diejenige ist, welche Sie mir unterlegen. Auch mein früherer Aufsatz hatte ja schon auf den Zusammenhang hingewiesen, der, Kant selbst unbemerkt, den Inhalt jener Definition mit dem umfassenden Unterbau verknüpft, durch den die „transscendentale Logik" dieses Denkers das gegenständliche Bewußtseyn getragen werden läßt. Die ganze Kategorienlehre, so bemerkte ich dort (S. 238), und mehr als sie, steckt in jener Voraussetzung einer „unendlichen Sphäre des Möglichen", welche der urtheilende Verstand zu dem Inhalte der sinnlichen Anschauung herzubringen muß, wenn er diesen zum Begriff eines Gegenstandes soll verarbeiten können. Ich kann ebensowohl auch umgekehrt sagen, daß durch die ganze Kategorienlehre, durch die ganze transscendentale Logik sich, wenn auch unausgesprochen, der

Gedanke eines möglichen Daseyns hindurchzieht, welches zu den Prädicaten der sinnlichen Empfindung und Vorstellung sich als Subject verhält, so daß auf dieses Daseyn aufgetragen erst die für sich unselbstständigen und flüssigen Inhaltsbestimmungen der Sinnlichkeit die Bedeutung von Dingen oder Gegenständen gewinnen, welche dem empfindenden und vorstellenden Subjecte selbstständig gegenüberstehen. Wer dies in Abrede stellen will, dem bleibt nichts übrig, als, die Begriffe der Gegenstände zugleich mit dem sinnlichen Stoffe der Empfindungen und Vorstellungen von Außen in die Seele hereintreten zu lassen; es bleibt ihm nichts übrig, als jener blinde Empirismus, von dem man meinen sollte, daß er durch das ABC der neuern Philosophie, fast möchte ich sagen, auch schon der ältern vorkantischen überwunden ist. Denn fürwahr, nicht erst Kant ist es, von dem über das Unvermögen der bloßen Sinnlichkeit, eine auch nur in formaler Weise gegenständliche Erkenntniß zu gewähren, die erste philosophische Belehrung ausgegangen ist. Zu allen Zeiten hat der philosophische Intellectualismus, der philosophische Idealismus dasselbe gelehrt, und wenn er gefehlt hat, so hat er nicht dadurch gefehlt, daß er in jene Zuthat des Verstandes zu den Anschauungen der Sinnlichkeit zu wenig, sondern daß er zu viel in sie hineinlegte. Er fand in ihr, statt den Gedanken eines nur möglichen, schon den Gedanken eines wirklichen Seyns, und hat dadurch jene Irrungen verschuldet, die es uns auch jetzt noch so sehr erschweren, das von dem Verstand zum Inhalte der Sinnlichkeit in der That Hinzugebrachte in seiner wahren und reinen Gestalt zu erfassen. Kant hat sich um diese Fassung ein großes Verdienst erworben, dadurch, daß er jenes ursprüngliche Eigenthum des Verstandes als ein lediglich Formales, a priori auf die Sinnlichkeit, durch die es allein mit einem Inhalt erfüllt werden kann, Bezogenes erkennen lehrte. Aber auch seine Auffassung leidet noch an wesentlichen Mängeln, unter welchen nicht der kleinste eben dieser ist, daß sie nicht dazu gelangt, die objective Denkmöglichkeit, welche in dem Prius, das der Verstand zu den Anschauungen der Sinnlichkeit

herzubringt, enthalten ist, zugleich als Daseynsmöglichkeit zu erkennen. Diesen Mangel zu verbessern und die Kluft auszufüllen, die in Kant's System zwischen den Denk- und Anschauungsformen und den „Dingen an sich“, zwischen den Verstandesbegriffen und den Vernunftideen befestigt ist, dazu eben hätte ihm, so meine ich, und dies habe ich bereits in meiner frühern Abhandlung andeuten wollen, der glückliche, aber von ihm selbst unbenutzt gebliebene Blick, den er bei Gelegenheit des unendlichen Urtheils gethan hat, behülflich seyn können. Daß die „unendliche Sphäre des Möglichen“ für den Verstand, dem sie sich in dem unendlichen Urtheil aufthut, ganz eben so ein Prius ist, wie die Kategorien und die Formen der Anschauung, ganz eben so von ihm zu dem sinnlichen Material der Anschauung als ein a priori darauf Bezogenes herzugebracht wird: dies scheint Kant gar nicht gewahr geworden zu seyn. Wäre er es gewahr geworden, so würde er nicht umhin gekonnt haben, dem Verhältnisse dieses Prius zu jenem andern Prius nachzuforschen, dessen Aufzeigung sich die ganze transscendentale Logik und Aesthetik zum Geschäfte macht, und dann würde ihm die vollständige Identität beider Gestalten des Prius schwerlich haben entgehen können. Es ist aber gar nicht zu sagen, wie viel dadurch für die Auffassung und das Verständniß des gesammten Inhalts der transscendentalen Logik und Aesthetik hätte gewonnen werden können, wenn ihr Urheber sich von vorn herein den Gedanken zu voller Klarheit gebracht hätte, daß alle apriorischen Denk- und Anschauungsformen nichts Anderes sind, als Glieder des Begriffs einer unendlichen, in sich selbst nicht bestimmungslosen, sondern vielmehr (metaphysisch und mathematisch) in's Unendliche bestimmten, und dennoch von der Wirklichkeit der Erfahrung eine Unendlichkeit weiterer Bestimmungen erwartenden Denk- und Daseynsmöglichkeit, welche dem Verstande bei allem seinen Denken schlechthin gegenwärtig ist als das Element, in das er alle von ihm aus dem Stoffe der sinnlichen Anschauung gebildete Begriffe hineindenken muß, um sie

wie ihre, und wie seine, des Verstandes Natur es verlangt, als ein Seyendes und Gegenständliches denken zu können.

Die Annahme, daß das Bewußtseyn der Möglichkeit von Gegenständen und unendlich mannichfaltigen Bestimmtheiten derselben uns zu jenem Urtheil führt, durch welches ein objectives Seyn uns gegenübergesetzt wird, — diese Annahme, so bemerken Sie am Schlusse Ihres Aufsatzes (S. 281), genüge schon darum nicht zur Erklärung der Sache, weil sie nicht erklärt, wie dieses Bewußtseyn der bloßen Möglichkeit zum Bewußtseyn der Wirklichkeit werden kann. Ich würde diesen Einwand als triftig anerkennen, wenn ich jenes von mir aufgezeigte Prius alles gegenständlichen Denkens für den alleinigen Factor ausgegeben hätte, aus welchem der Begriff einer gegenständlichen Wirklichkeit durch den Verstand gebildet wird. Daß ich aber dies gethan, dessen werden Sie mich, bei genauerer Ansicht meines in jener Abhandlung offen genug vorliegenden Gedankenganges, gewiß nicht beschuldigen können. Daß der urtheilende Verstand, ohne ein sinnlich gegebenes Material, aus dem bloßen Bewußtseyn der Möglichkeit eines Daseyns heraus sich den Begriff der Wirklichkeit eines bestimmten Daseyns bilde, dies ist eine Behauptung von so offenbarem Widersinn, daß Sie wohl billig hätten Anstand nehmen sollen, sie mir ohne nähere Prüfung unterzulegen. Ohne Zweifel, „nicht aus der Möglichkeit, wohl aber aus der Nothwendigkeit folgt die Wirklichkeit“: diese Ihre Bemerkung fällt mir nicht ein, bestreiten zu wollen. Nur, meine ich, wäre es der Mühe werth gewesen, etwas näher nachzuforschen, welcher Art denn die Nothwendigkeit ist, durch deren Gefühl der Verstand zur Annahme einer Wirklichkeit von Gegenständen außer ihm geführt wird. Hätten Sie solche Nachforschung angestellt, so würde das Ergebniß derselben Sie überzeugt haben, daß es unmöglich die blos subjective Nöthigung zu gewissen Empfindungen oder Gefühlen seyn kann, das bloße Aufgedrungenseyn von Gefühlen und Empfindungen. Eine solche Nöthigung erfährt auch das Thier, und wie wenig aus ihr durch bloße Zerlegung ihres Inhalts der Begriff einer

gegenständlichen Ursache der Nöthigung entnommen werden kann, dies habe ich vorhin gezeigt. Die wahre Denknothwendigkeit, deren Begriff Ihnen vorschwebt, ohne daß Sie sich ihn zu hinreichender Deutlichkeit entwickelt hätten, die Nothwendigkeit, welche in den Prämissen eines jeden Schlusses enthalten ist, durch welchen wir auf die Wirklichkeit eines Dinges, das heißt einer gegenständlichen Ursache unserer Empfindungen, Wahrnehmungen oder Anschauungen schließen, steckt vielmehr eben in jener von Ihnen so unbedacht hinweggeworfenen Denkmöglichkeit. Eine jede Möglichkeit, die nur nicht ohne allen positiven Inhalt, das heißt ohne alle innere Bestimmtheit und Begränzung ist, führt für das Bewußtseyn, dem sie gegenständlich wird, einen Zwang, eine Nöthigung mit sich, dasjenige als nicht seyend zu denken, was jenseits ihrer innern Gränzen und Bestimmungen liegt, und also durch sie als ein Unmögliches bezeichnet wird. Dagegen sind jene innern Gränzen und Bestimmungen des Möglichen die reine, unbedingte und positive Nothwendigkeit selbst, das überall nicht nicht und nicht anders seyn Könnende. Es läßt sich dies am bequemsten durch das Beispiel der Mathematik verdeutlichen. Der erste beste mathematische Satz, was ist er denn anders, als eine scharf umgränzte Sphäre der Möglichkeit von Bestimmungen des quantitativen, raum- und zeiterfüllenden Daseyns, dem, sofern es ist, durch ihn die Nöthigung auferlegt wird, so zu seyn, wie der Satz aussagt, daß es seyn muß, um überhaupt seyn zu können? Der pythagoreische Lehrsatz, was ist er anders, als die unendliche Möglichkeit von Quadraten, gewonnen aus der Summe je zweier anderer Quadrate, denen durch den Satz die Nöthigung auferlegt wird, daß die ersteren Quadrate sich als Producte der Hypotenusen, die letzteren aber als Producte der Katheten der einen und selben rechtwinkeligen Dreiecke darstellen müssen? Ganz eben so ist, meine ich, jene unendliche Denk- und Daseynsmöglichkeit, deren wenn auch dunkles Bewußtseyn jeder bewußten Setzung einer gegenständlichen Wirklichkeit vorangehen muß, ist das Absolute der reinen Vernunft, —

denn dieses Absolute ist, ich wiederhole es, was ich schon in meinem frühern Aufsatze gesagt, eben nicht mehr und nicht weniger, als die reine Denk- und Daseynsmöglichkeit, — an und für sich selbst nichts anderes, als ein Inbegriff von Gesetzen oder Formbestimmungen dieser durch das Absolute noch nicht als wirklich, nur eben als möglich gesetzten Wirklichkeit. Dem Bewußtseyn wird durch diese Möglichkeit der Zwang auferlegt, erstens, die Wirklichkeit, falls es sie denkt, als diesen Gesetzen unterliegend, diesen Formbestimmungen eingefügt zu denken; zweitens, eine bestimmte Wirklichkeit unter gewissen Voraussetzungen und Bedingungen als seyend, unter andern als nicht seyend zu denken. Auch diese letztere Art der Nöthigung, und sie ist es, die hier für uns zunächst in Betracht kommt, läßt sich durch mathematische Beispiele erläutern, namentlich durch Beispiele, die von den Gesetzen der Bewegung entnommen sind. Das Parallelogramm der Kräfte, führt es nicht die Nöthigung mit sich, wenn eine bestimmte Bewegung, und als Ursache dieser Bewegung der Stoß in einer Seitenrichtung gegeben ist, als Mitursache noch einen andern Stoß in einer zweiten Seitenrichtung hinzuzudenken, die mit jener ersten die Seiten eines Parallelogrammes bildet, von welchem die zuerst gegebene Bewegungslinie die Diagonale ist? In ganz entsprechender Weise nun, behaupte ich mit Ihnen, findet sich das Bewußtseyn durch die unmittelbar empfundene Wirklichkeit seiner Wahrnehmungen und Anschauungen allerdings zur Annahme noch einer andern Wirklichkeit genöthigt, einer gegenständlichen zu jener subjectiven. Aber ich behaupte weiter, daß Sie irren, wenn Sie den Sitz dieser Nöthigung in der sinnlichen Unmittelbarkeit der dem Bewußtseyn aufgedrungenen Empfindung als solcher suchen. Die Nöthigung des Verstandes liegt vielmehr, ganz eben so wie dort in dem Zusammenhange der Bewegungsgesetze, die für sich nur Möglichkeiten, nicht etwas Wirkliches ausdrücken, aber, wenn eine wirkliche Bewegung hinzukommt, als Gesetze dieser Wirklichkeit sich bethätigen, ganz eben so auch hier in dem Zusammenhange der Gesetze, die in dem Absoluten der reinen Ver-

nunft, in der unendlichen Denk- und Daseynsmöglichkeit enthalten sind. Nicht das Gefühl der Nöthigung, die mein äußeres Auge erfährt, wenn es sich nach der Sonne wendet, das Bild der Sonne in sich zu erzeugen, nicht dieses unmittelbar empfundene Nöthigungsgefühl ist es, was mich veranlaßt, mit dem innern Auge meines Denkens noch über das in Folge dieser Nöthigung erzeugte Sonnenbild hinauszublicken und den Begriff des runden und leuchtenden Sonnenkörpers draußen in der Weite des Raumes als Ursache des Empfindungsbildes, das in meiner Seele haftet, hinzuzudenken. Es ist vielmehr, könnte man mit Herbart sagen, wenn dieser Herbart'sche Begriff nicht aus Gründen, die nicht hieher gehören, ein unzulänglicher, in der transscendentalen Region, welche für diesen Philosophen gar nicht vorhanden ist, völlig unbrauchbarer wäre, die unserm Verstande eingepflanzte „Methode der Beziehungen", welche zu einem Gegebenen, um dasselbe in der Beschaffenheit, wie es gegeben ist, als logisch denkbar erscheinen zu lassen, ein anderes nicht Gegebene hinzuzunehmen nöthigt. In der That, das Interesse der logischen Denkbarkeit des in der Empfindung, Anschauung und Wahrnehmung unmittelbar Gegebenen, dieses Interesse und nichts Anderes ist es, was uns antreibt, im denkenden Bewußtseyn über den Umkreis unsers Ich hinauszugehen und die Vorstellung einer gegenständlichen Welt zu erzeugen. Nur daß die Forderung dieser Denkbarkeit nicht, wie Herbart will, mit der kahlen Forderung des Nichtwiderspruchs zusammenfällt. Sie beruht eben auf dem positiv gehaltvollen, im Hintergrunde des Bewußtseyns ruhenden Begriffe der absoluten Daseynsmöglichkeit, und ihr Inhalt ist demnach die nur dem denkenden Verstand, aber nicht dem blos sinnlichen Anschauungsvermögen, empfindbare Nöthigung, das Chaos unserer Empfindungen und Vorstellungen dem Begriffe dieser Möglichkeit entsprechend zu ordnen, und so das farbenhelle Bild einer wirklichen Welt, aufgetragen auf den in der reinen Vernunft enthaltenen Schattenriß der Weltmöglichkeit, aus ihm hervorgehen zu lassen.

Aus dem zuletzt Gesagten insbesondere werden Sie ent-

denn dieses Absolute ist, ich wieder [illegible] gemeint seyn kann, die meinem frühern Aufsatze gesagt, [illegible] ens, diese transscendentale niger, als die reine Denk [illegible] wie ich zu zeigen versucht, in für sich selbst nichts an [illegible] wußten Thätigkeit durch die Form oder Formbestimmungen [illegible] vollzieht, als einen von den übrigen wirklich, nur eben [illegible] abgetrennten, mit ihnen nur äußerlich wußtseyn. wird [illegible] aber nicht innerlich zur organischen Einheit erstens, die [illegible] deren alle Momente sich wechselseitig unterliegend [illegible] verflochtenen Denkact anzusehen. Vielmehr, zweitens [illegible] Urtheil ist mir nur die abstracte Form für eine setzung [illegible] die in concreto, in Bezug auf die besondern Gegen- seyer [illegible] unserer innern und unserer äußern Erfahrung, durch die sie [illegible] aller andern Formen unserer Verstandesthätigkeit be- r [illegible] und somit in jedem einzelnen Falle als das Ergebniß ganzer Reihen von theils vorangehenden, theils gleichzeitigen, unter einander ihrer Form und Beschaffenheit nach sehr verschiedenartigen Denkacten auftritt. Von den Zuständen unsers Innern, von unsern Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. ist es immer nur ein bestimmter Theil, den wir in den Begriff der uns äußerlich umgebenden oder innerlich im Bewußtseyn gegenwärtigen Weltwirklichkeit hineinarbeiten, und welche Empfindungen und Vorstellungen in ihn hineinzuarbeiten sind, darüber entscheidet nicht das augenblickliche Gefühl einer sinnlichen Nöthigung, — es kommt vielmehr gar nicht selten vor, daß Vorstellungen, von denen wir sehr wohl wissen, daß es unwahre sind, sich mit einer Gewalt unserer Seele aufdrängen, durch welche selbst die Wahrnehmung der uns umgebenden Wirklichkeit aus dem Bewußtseyn verdrängt wird; — sondern es ist einzig und allein der logische Zusammenhang, der aus den Prämissen der in unserm Bewußtseyn bereits feststehenden Welterfahrung auf den gegenständlichen Charakter irgend eines Empfindungsinhaltes zu schließen nöthigt. Selbst der Wahnsinn bildet seine verkehrten Vorstellungen von einer eingebildeten Wirklichkeit stets in einen solchen Zusammenhang hinein, der von ihm oft mit überraschendem Scharfsinn gewoben wird; nur das krankhafte

Ueberwuchern von Traumvorstellungen, welche sich gegen die Ordnung der Natur in die logisch zusammengefügten Reihen der Erinnerungen des wachen Lebens störend hineindrängen, ruft hier die Irrung hervor. Darum ist meine Ueberzeugung diese, daß das Problem der Entstehung einer gegenständlichen Erkenntniß auf ganz andere Weise in den gesammten Verlauf der logischen Wissenschaft einzuflechten ist, als die bisherige Behandlungsweise derselben es mit sich bringt. Kant hat aus diesem Problem bekanntlich die Aufgabe der transscendentalen Logik gemacht, und neben dieser die blos formale oder analytische Logik als eine davon abgetrennte Wissenschaft einhergehen lassen. Ich kann mich mit dieser Trennung nicht einverstehen, sondern ich halte es für einen wesentlichen Fortschritt, wenn Fichte in seinen Vorlesungen über transscendentale Logik (im ersten Bande des Nachlasses) eine fortlaufende Kritik der gemeinen Logik gab, welche den offenbaren Zweck verfolgt, die Formen und Gesetze dieser Logik auf tieferliegende Gründe zurückzuführen, und ihnen eine Bedeutung in jener transscendentalen Region des Denkens zuzuweisen, von der, wie er sehr richtig bemerkt, jene Gestalt derselben, welche die gemeine Logik allein vor Augen hat, nur ein Abbild oder Wiederschein ist. Bruchstück einer Bearbeitung der Logik im ganz entsprechenden transscendentalen Sinne war auch meine Abhandlung über das unendliche Urtheil, und es ist jetzt meine Absicht, dieselbe noch durch einige weitere Bemerkungen, die Bedeutung der Urtheilsformen und der Schlußfiguren in demselben transscendentalen Sinne betreffend, zu unterstützen und zu ergänzen.

Ich beginne mit der Frage, die, wie es scheint, hauptsächlich Ihren Widerspruch hervorgerufen hat," mit der Frage nach dem weiteren oder engeren Umfang, der dem Begriffe des Urtheils zuzuweisen ist. Daß wir in jedem Augenblicke unsers selbstbewußten Seelenlebens eine Menge von Urtheilen vollziehen, die nicht ausdrücklich in dieser Form als Urtheile mit gesondertem Subject- und Prädicatbegriffe in unser Bewußtseyn eintreten, ja daß eben dieses seiner wahren Beschaffenheit und

Zusammensetzung nach keineswegs so leicht, wie man es sich oft einbildet, zu erklärende Ding, welches wir unser Bewußtseyn nennen, aus nichts Anderem, als aus einer sich rückwärts in's Unbestimmte erstreckenden Reihe von Urtheilen verschiedener Arten und Formationen besteht, die wir, auf Grund und unter Voraussetzung anderer, noch schwerer in einem bestimmten Umkreis zusammenzufassender Urtheile in jedem Augenblick auf's Neue fällen: dies ist die nothwendige Annahme, welche allein uns veranlassen und berechtigen kann, von einer transscendentalen Bedeutung der Urtheile und Urtheilsformen zu sprechen und derselben nachzuforschen. Es ist die Annahme, von der nicht nur Fichte ausgeht, wenn er es unternimmt, den Inhalt der gemeinen Logik durch Uebertragung in die transscendentale Sphäre auf sein wahres Verständniß zurückzuführen, sondern die offenbar auch schon der Kantischen Deduction der Kategorien zum Grunde liegt, deren Verknüpfung mit den Urtheilsformen keinen Sinn hätte, wenn nicht das Axiom feststände, daß die urtheilende Verstandesthätigkeit so weit reicht, so weit sich die Anwendung der Kategorien erstreckt, und umgekehrt. Kant so gut als Fichte läßt aus einer solchen Thätigkeit, welche in die von ihm nachgewiesenen Kategorien und Urtheilsformen eingeschlossen ist, das Bewußtseyn erst entstehen, während das gewöhnliche Verfahren der Logiker, deßen Sie sich annehmen, ein Selbstbewußtseyn und ein Weltbewußtseyn als schon gegeben und fertig vorauszusetzen genöthigt ist, um, was Urtheilen sey, im Sinne der gemeinen Logik erklären zu können. Es ist nicht zu zweifeln, daß der Gedanke einer transscendentalen Bedeutung der Urtheilsthätigkeit auch dem, in seiner Anlage freilich auf starken Misverständnissen beruhenden und in seiner Ausführung höchst abentheüerlich gerathenen Unternehmen Hegel's im Hintergrunde lag, den Urtheilsformen, so wie überhaupt den subjectiven Denkformen der Logik eine metaphysische Bedeutung beizulegen und sie in einer Reihe mit den inwohnenden Bestimmungen der Idee des Absoluten, das heißt, wie ich, aber nicht Hegel, es fasse, der reinen Daseynsmöglichkeit, abzuhandeln.

Es könnten noch manche andere geschichtliche Anknüpfungspuncte für die transscendentale Behandlung der Theorie des Urtheils nachgewiesen werden, die in unserer neuern Philosophie in der That schon viel tiefere Wurzeln geschlagen hat, als Sie es bemerkt zu haben scheinen. Ich lasse indeß dieses Geschichtliche auf sich beruhen, und wende mich zu den Einwürfen, mit denen Sie solchen Verstandesthätigkeiten, welche hiernach wesentlich den Charakter des Urtheils werden tragen müssen, diesen Charakter bestreiten wollen. Es wird hier allerdings einiger Vorsicht bedürfen, daß die Verhandlung zwischen uns nicht in einen bloßen Wortstreit ausarte. Auch würde ich sie meinerseits nicht wieder aufgenommen haben, wenn ich mich versichert halten könnte, daß Sie mit den Ausdrücken, wodurch Sie jene elementarische Thätigkeit des Bewußtseyns bezeichnen, die ich bereits in den Begriff des Urtheils einschließe, genau denselben Sinn verbinden, wie ich mit den meinigen. Indeß, wie Sie befürchten zu müssen glauben, daß aus meinem Wortgebrauche eine Verwirrung der Begriffe hervorgehen werde, so will es mir scheinen, als ob, wenn nicht Ihr eigener Wortgebrauch, so doch Ihr Widerstreben gegen den meinigen nicht auf einer hinreichend deutlichen Auffassung jener elementarischen Verstandesthätigkeit beruhen könne, und ich werde daher der Rechtfertigung des Wortgebrauches gleich von vorn herein die Richtung geben, von der ich hoffen darf, daß sie zu einer weitern Aufklärung über das Sachliche dieser Thätigkeit wird dienen können.

Sie sagen (S. 257): „es ist ein Unterschied zu machen zwischen derjenigen Geistesthätigkeit, durch welche überhaupt erst bestimmte, bewußte Vorstellungen (Objecte) beschafft werden, also zwischen der percipirenden Thätigkeit des Verstandes, und derjenigen Geistesthätigkeit, welche mit den bereits beschafften Objecten operirt, sie vergleicht, fordert und verbindet, gliedert und subsumirt" rc. Wer würde Ihnen diesen Satz, in so allgemeiner Fassung, nicht zugeben wollen? Es ist die hier von Ihnen geforderte Unterscheidung eine und dieselbe mit jener, die ich als einen Unterschied von Stufen oder Schichtungen in-

nerhalb der Urtheilsthätigkeit bezeichnet habe, und sie trifft in der Hauptsache zusammen mit der von mir mehrfach erwähnten Kantischen von Urtheilen der Wahrnehmung und Urtheilen der Erfahrung. Nur ist nicht außer Acht zu lassen, daß der Unterschied doch immer ein flüssiger bleibt, indem ja häufig genug aus Urtheilen jener höhern Art, die auch von Ihnen wirkliche Urtheile genannt werden, neue Begriffe hervorgehen, solche, die fortan als Stoff oder Object für weitere Urtheile dienen können. Die ganze Mathematik bietet, namentlich bei Anwendung der analytischen Methode, welche im Gegensatze der gemeinhin so genannten synthetischen offenbar die wissenschaftlichere, eben weil die mehr genetische ist, eine fortgehende Reihe von Beispielen, wie sich Begriffe aus Begriffen erzeugen, durch Vermittelung von Denkoperationen, denen Sie die Qualität wirklicher Urtheile nicht absprechen werden. Erweist sich aber solchergestalt die Form des Urtheils als productiv in Bezug auf ihr eigenes Material, so kann schon dies ein Wink seyn, auch die erste Erzeugung solches Materials, wiefern doch auch sie, wie Sie ja nicht in Abrede stellen, den Charakter einer logischen Thätigkeit trägt, darauf anzusehen, ob sie nicht eine im Wesentlichen der Urtheilsthätigkeit gleichartige ist. Während nun Ihre Auffassungsweise diese Gleichartigkeit in Schatten stellt, so läuft sie dagegen nach der andern Seite Gefahr, einen Unterschied zu verwischen oder falsch zu stellen, dessen richtige Fassung für die gesammte Erkenntnißtheorie von der entscheidendsten Wichtigkeit ist. Sie nennen jene elementarische Verstandesthätigkeit, der Sie die Qualität des Urtheils aus dem Grunde absprechen, weil durch sie erst Objecte für zukünftige Urtheile beschafft werden sollen, die percipirende oder auch die unterscheidende. Sie werden wohl schwerlich in Abrede stellen, daß von diesen beiden Ausdrücken wenigstens der erste ganz eben so auch für die rein sinnliche Thätigkeit oder Zuständlichkeit gebraucht wird, welche von der logischen, die damit in Verbindung tritt, abzutrennen Sie (S. 266 f.) einen löblichen, doch, wie ich fürchten muß, nicht ganz zum Ziele führenden Anlauf

nehmen. Ganz dasselbe glaube ich meinerseits auch von dem zweiten Ausdruck behaupten zu müssen, den ich aus diesem Grunde nicht mit Ihnen für den geeigneten halten kann, als charakteristisch bezeichnender für das Allgemeine und Durchgehende der logischen Denkthätigkeit überhaupt zu dienen. Auch das Thier unterscheidet zwischen den Gegenständen seiner Vorstellung; es unterscheidet, das heißt es empfängt nicht nur und hegt in seiner Seele theils gleichzeitig, theils successiv unterschiedene Vorstellungen, sondern es setzt sich auch zu den Gegenständen seiner Vorstellung mittelst des durch die Vorstellungen geleiteten Triebes in ein verschiedenes, der Verschiedenheit ihres Inhalts entsprechendes Verhältniß. Wollen wir darum, mit Schopenhauer, den Thieren Verstand, wollen wir ihnen, um in Ihrer Ausdrucksweise zu sprechen, die Fähigkeit des logischen Percipirens und Unterscheidens zuerkennen? — Auch den Ausdruck Wahrnehmung, dessen Sie im entgegengesetzten Sinne gedenken, möchte ich in diese Reihe der unterlogischen, rein sinnlichen Thätigkeiten stellen. Es ist wahr, die bloße Empfindung ist noch nicht ohne Weiteres schon Wahrnehmung, denn die Wahrnehmung schließt die Beziehung auf eine bestimmte Gegenständlichkeit in sich. Aber es ist eben so wahr, daß diese Beziehung noch keine logische, noch keine wirkliche Verstandesthätigkeit zu seyn braucht. Das „Wahr" hat in diesem Worte nicht eine eigentlichere Bedeutung, als in den Worten Wahrsagen, Wahrzeichen u. s. w., oder als in dem Worte „Willkühr" sowohl der „Wille" als auch das „Kühren" hat, welche beide im wahren Wortsinn, der auf der Voraussetzung der Vernunft beruht, dort nicht vorhanden sind. Es giebt ein rein animalisches Wahrnehmungsvermögen, welches sich zu den Urtheilen der Wahrnehmung, nicht blos zu jenen, welche auch Sie gelten lassen, sondern auch zu jenen, deren Begriff von Ihnen verworfen wird, ganz eben so verhält, wie das rein sinnliche Unterscheidungsvermögen zu jenem logischen Unterscheiden, welches Sie gleichfalls nicht als ein erstes oder elementarisches Urtheilen gelten lassen wollen. Es leidet keinen Zweifel, daß auch

in diesem rein sinnlichen Wahrnehmungsvermögen schon die bestimmte Beziehung auf die äußere Gegenständlichkeit vorhanden ist, welche Sie mit Recht von aller Wahrnehmung verlangen. Dennoch müssen wir den Thieren jede bewußte Vorstellung eines Gegenständlichen, jede ausdrückliche Unterscheidung des Gegenstandes einer Vorstellung von der Vorstellung als solcher unter allen Umständen absprechen; denn eine solche setzt als ihren nothwendigen Gegensatz das Selbstbewußtseyn voraus, zu dem sich die Thierseele unter keiner Bedingung erheben kann. Und so kann ich denn nach dem Allen nicht umhin, zu urtheilen, daß Sie besser gethan haben würden, statt den Unterschied zwischen dem, worauf Sie den Namen des Urtheilens beschränkt wissen wollen, und dem logischen Percipiren und Unterscheiden so, wie Sie es für gut befunden haben, in den Vorgrund zu stellen, lieber vor allen Dingen den Unterschied des logischen von dem rein sinnlichen Percipiren, Unterscheiden und Wahrnehmen in's Klare zu bringen. Nicht das erste, wohl aber das letztere kann in scharfer und sicherer Unterscheidung als das Stoffgebende für alle Urtheilsthätigkeit, das heißt für alle Thätigkeit des Verstandes überhaupt betrachtet werden, während dagegen das logische Percipiren, Unterscheiden und Wahrnehmen dem empirischen Material der Vorstellungen überall schon die Form aufdrückt, welche, von der Seite ihres ruhenden Daseyns betrachtet, mit dem Namen des Begriffs, von der Seite ihres Werdens oder ihrer Entstehung betrachtet aber, wie ich jetzt noch etwas näher ausführen will, allerdings mit dem Namen des Urtheils gewiß nicht unrichtig bezeichnet wird.

Ueber die ersten elementarischen Anfänge der eigentlich logischen oder Verstandesthätigkeit, über die Gränzlinie, welche diese Thätigkeit von der rein sinnlichen abscheidet, die ja doch auch ihrerseits in der nur sinnlichen Seele des Thieres durch das Wirken der sinnlichen Triebe den Charakter einer gegenständlichen Wahrnehmung und Unterscheidung erhält, herrscht in der neuern Psychologie und Logik fast durchgehends eine große Verwirrung und Unklarheit. In der neuern, sage ich, denn

die ältere Philosophie, namentlich die mittelalterliche, nicht blos die der christlichen, sondern auch bereits die der arabischen Philosophen, welche in diesem Puncte an einigen von ihr mit glücklichem Tacte hervorgehobenen Sätzen des Aristoteles einen sichern Führer hatte, hat jene Unterscheidungslinie zwischen dem sinnlichen und dem Vernunftleben viel richtiger und mit viel klarerem Bewußtseyn eingehalten, als meist die neuere. Die Psychologie betreffend, so hängt dieser Mangel eng zusammen mit der verkehrten, von den Psychologen der verschiedenen Schulen so allgemein befolgten Methode, die Kräfte und Thätigkeiten des animalischen Seelenlebens, statt ihnen eine gesonderte und selbstständige Betrachtung zu widmen, gleich von vorn herein unter den Gesichtspunct zu stellen, welcher durch den Begriff der Vernunft und des vernünftigen Seelenlebens bedingt wird; ein Misgriff, vor dem man sich doch so leicht behüten könnte, wenn man es nicht verschmähen wollte, sich durch einen Blick auf die Bücher des Aristoteles von der Seele über den Gang zu orientiren, welcher der psychologischen Entwickelung durch die Natur selbst vorgezeichnet ist. Von der Logik wird man, bei den in ihr vorherrschenden Behandlungsweisen, einen gründlichen Aufschluß über den in Frage stehenden Gegensatz ohnehin noch weniger erwarten. In der That aber ist die Einsicht, an welcher das richtige Verständniß dieses Gegensatzes, und mit ihr der methodisch richtige Einschritt in die logische Theorie der eigentlichen Denkoperationen hängt, eine sehr einfache. Der Schritt über die bloße Sinnesthätigkeit hinaus in das Gebiet des Denkens oder der Verstandesthätigkeit, auch einer solchen Verstandesthätigkeit, die zunächst nur mit sinnlichem Inhalt beschäftigt ist und aus ihm ein ganz nur mit sinnlicher Gegenständlichkeit erfülltes Bewußtseyn bildet, dieser Schritt ist ein so scharf bezeichneter, daß, wer ihn einmal klar erkannt hat, sich nothwendig wundern muß, wie über ihn überhaupt eine Irrung möglich war. Denken oder Verstandesthätigkeit tritt überall da ein, wo die vorstellende Seelenthätigkeit zu einem Gegenstande ihrer selbst wird; wo es zu einem Vorstellen des

Vorstellens, zu einem Wahrnehmen und Anschauen des Wahrnehmens und Anschauens kommt. Das sinnliche Wahrnehmen, Anschauen und Vorstellen als solches hat überall einen in die Form eines Bildes hineingegossenen Empfindungsinhalt, einen Inhalt, der nicht durch das Anschauen und Vorstellen selbst, sondern entweder durch den dasselbe begleitenden Trieb, oder durch den denkenden Verstand, auf einen Gegenstand außerhalb der empfindenden Seele bezogen wird; es hat aber nie und unter keiner Voraussetzung sich selbst, nie und unter keiner Voraussetzung irgend eine innere Thätigkeit oder Zuständlichkeit der Seele, am wenigsten die Seele selbst, die substantielle, dynamische Einheit des Seelenwesens, zu seinem Gegenstande. Jede Uebertragung eines, auch nur des geringsten Actes jener inneren Bespiegelung oder Selbstvergegenständlichung, welche in dem Menschen durch ihre Stetigkeit und ihr Beharren das Selbstbewußtseyn, und mit dem Selbstbewußtseyn zugleich als dessen nothwendig ergänzende Gegenseite das Weltbewußtseyn erzeugt, auf das Seelenleben des nur sinnlich animalischen Geschöpfs ist ein nach Unten gekehrter Anthropomorphismus, für die Wissenschaft im höchsten Grade störend und verwirrend, so geneigt wir auch dazu im sorglosen Treiben des gemeinen Lebens sind. Weil er sich ein Seelenleben ohne jenen Act der innern Reflexion, das heißt eben ohne Vernunft und Verstandesthätigkeit nicht zu denken vermochte, darum hat bekanntlich Cartesius den Thieren die Seele lieber ganz absprechen wollen. So paradox diese Behauptung ist, so zeigt sie immer von mehr Einsicht in die Bedeutung dieses Actes, — von einer sehr unvollkommenen freilich in die Bedeutung desjenigen, was in jedem endlichen Geschöpfe nothwendig demselben vorangeht, — als die selbst unter unsern wissenschaftlichen Forschern so verbreitete Unbekümmerniß über die Gränzen dessen, was sie dem Vorstellungsleben der Thiere zutrauen sollen. Wie würde man sich, ohne solche Unbekümmerniß, dazu haben verleiten lassen können, wie jetzt doch so allgemein geschieht, von einem Bewußtseyn der Thiere zu sprechen; vorausgesetzt, daß man mit dem Worte Bewußtseyn über-

haupt einen Sinn, und den Sinn verbinden will, der offenbar in dem Worte liegt, und der, so oft man es von vernünftigen Seelenwesen braucht, ganz unzweideutig damit verbunden wird? — Ueber diesen Punct also muß man im Reinen seyn, wenn man es unternehmen will, eine nähere Einsicht zu gewinnen in die logische Beschaffenheit jener das Bewußtseyn begründenden Verstandesthätigkeit, über die sich zwischen uns der Streit entsponnen hat, ob sie von der Natur des Urtheils ist oder nicht. Ich glaube derselben die Qualität des Urtheils ausdrücklich auf Grund dieses Umstandes zusprechen zu dürfen, daß sie, wo und wie sie auch in der Seele des vernünftigen Geschöpfes vorkommt, überall eine reflectirte ist, überall eine Vergegenständlichung nicht allein der materiellen Inhaltsbestimmungen, welche in Gestalt der Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung in sie eintreten, sondern, als νόησις νοήσεως im einfach Aristotelischen Wortsinne, nicht im Sinne jener künstlichen Steigerung zur Bezeichnung der sublimsten Spitze des speculativen Denkens, die Hegel mit diesem Ausdruck hat bezeichnet wissen wollen, auch ihrer selbst sammt dem in sie eingegangenen Empfindungs- und Vorstellungsinhalte in sich schließt.

Sie behaupten (S. 263), es sey kein Grund, die festbestimmte, sich selber gleiche und gleichbleibende Vorstellung, die ich von einem Gegenstand erhalte, indem ich ihn als einen und denselben in dem Wechsel der Zeit und der räumlichen Umgebungen erkenne, von derjenigen, die ich beim ersten Anblick des Gegenstandes gewonnen habe, bestimmt abzusondern und mit einem andern Namen zu benennen. Hierauf erwidere ich: allerdings ist dazu kein Grund vorhanden, so lange die Thätigkeit, aus der solche Vorstellung hervorgeht, eine und dieselbe, nämlich die einfach sinnliche bleibt. Für das Thier wird die Vorstellung eines Gegenstandes durch bloße Wiederholung seines Anblicks nicht zu etwas wesentlich Anderem. Die Fähigkeit der Unterscheidung dieses Gegenstandes von andern Gegenständen gewinnt das Thier nur dann, wenn der Trieb ein bestimmtes Verhältniß zu dem Gegenstande knüpft. In dieser Weise lernt z. B. der Hund

seinen Herrn von andern Menschen, das Pferd seinen Stall von andern Baulichkeiten unterscheiden, ohne daß man beiden darum einen Begriff von diesen Dingen, das heißt ein Bewußtseyn von der Identität des Gegenstandes in der Vielheit der ihn sinnlich darstellenden, eben durch dieses Bewußtseyn wechselseitig auf einander bezogenen Empfindungen zuzuschreiben berechtigt wäre. Wo dagegen solches Bewußtseyn eintritt, — und es tritt bei dem Thiere nirgends, bei dem Menschen aber allenthalben ein, wo er, wenn auch noch als zartes Kind, einen Gegenstand von andern Gegenständen zu unterscheiden und als einen unterschiedenen durch das für ihn bestimmte Wort der Sprache zu bezeichnen lernt, —, da, meine ich, ist allerdings ein Grund, und zwar der allerstärkste Grund vorhanden, die so auf sich selbst bezogene, durch Vergleichung der verschiedenen Empfindungen oder Anschauungen des einen und selben Gegenstandes in sich selbst bekräftigte Vorstellung, das heißt eben den Begriff des Gegenstandes, von jener Vorstellung, welche der bloße, noch durch keine Verstandesthätigkeit unterstützte Anblick des Gegenstandes gewährt, logisch zu unterscheiden. Denn daß beide, wie Sie dagegen erinnern, „nur denselben einzelnen sinnlichen Gegenstand zu ihrem Inhalt haben", dies kann uns ja doch unmöglich dazu berechtigen, zwei innere Acte unsers Seelenlebens als einen und denselben zu behandeln, von deren einem der Schritt zu dem anderen kein geringerer, als der Schritt vom Thier zum Menschen ist. Die Thätigkeit aber, welche in dem Menschen, nicht in dem Thiere, die verschiedenen Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen eines und desselben Gegenstandes zu dem Begriffe des Gegenstandes zusammenfaßt (wenn auch fürerst zu dem blos sinnlichen, denn diesen nicht schon Begriff zu nennen darf man sich durch Hegel's verwirrenden Wortgebrauch nicht verleiten lassen): diese Thätigkeit fahre ich fort, was Sie auch dagegen einwenden mögen, ein Urtheil zu nennen. Ich halte mich dazu berechtigt durch folgende Erwägung. Wo Vorstellung mit Vorstellung oder Empfindung, Wahrnehmung mit Wahrnehmung oder Anschauung verglichen wird, da

ist auch schon das Wesentliche des Gegensatzes vorhanden, den die logische Lehre vom Urtheil mit den Worten Subject und Prädicat bezeichnet. Es ist wahr, daß das Verglichene hier noch nicht Begriffe sind, daß vielmehr der Begriff eben erst aus der Vergleichung des sinnlichen Materiales hervorgeht. Aber es heißt meines Erachtens die schöpferische Kraft der Copula im Urtheile verkennen, wenn man ihr die Fähigkeit abspricht, das, was noch nicht Begriff ist, zum Begriffe zu machen, da sie ja, wie vorhin bemerkt, auch die Kraft besitzt, aus Begriffen neue Begriffe hervorzubilden. Eben darum, weil sie diese Fähigkeit besitzt, ist es die Copula, auf der wesentlich der Charakter des Urtheils beruht. Wo nur die Copula vorhanden ist, da findet sich, was von Begriffen nöthig ist, um ein Subject und ein Prädicat des Urtheils zu bilden, von selbst ein oder wird eben durch die Kraft der Copula aus dem überall zu Gebote stehenden sinnlichen Materiale hervorgezogen und zum Begriffe umgebildet. Die Copula aber, was ist sie anders, als eben jene der Vernunft, und durch die Vernunft dem Verstande eingeborene Denk= und Daseynsmöglichkeit, durch die, wie ich oben gezeigt habe, alles gegenständliche Denken, wie ich jetzt hinzufüge, auch das blos formale Denken, welches nur in der innern Reflexion oder Selbstvergegenständlichung, in der Vergleichung der Empfindungen und Vorstellungen unter einander besteht, überall bedingt wird? Soll nämlich eine Vorstellung durch eine andere Vorstellung vergegenständlicht, oder sollen je zwei Vorstellungen durch eine dritte unter einander verglichen, sollen sie durch diese dritte sei es als identisch unter einander oder als verschieden von einander erkannt und bezeichnet werden: in allen diesen Fällen bedarf es eines Elementes, welches die Vorstellungen, indem sie sie gegenseitig auf einander bezieht, zugleich aus einander hält. Fehlt solches Element, dann fallen die Vorstellungen nothwendig in einander, wie es in der Thierseele ohne Zweifel überall geschieht, und es kommt nicht auch nur zu der einfachsten Vergegenständlichung einer Vorstellung durch die andere. Das Element nun, welches wir fordern, ist

eben kein anderes, als jenes Prius der reinen Vernunft, für das die speculative Philosophie, so sehr sie auch zu seiner Anerkennung von Alters her stets geneigt gewesen ist, doch den reinen Ausdruck bisher noch immer vergebens gesucht hat. Es sind, wie man seit Kant als erwiesen sollte betrachten können, die Kategorien des reinen Verstandes; von den Kategorien des reinen Verstandes aber habe ich oben gezeigt, daß sie mit der reinen Denk- und Daseynsmöglichkeit zusammenfallen. — Es wird also hiermit klar, wie es zugeht, daß nur solche Seelen, denen die Natur mit der Vernunft jenes Prius, die reine Denk- und Daseynsmöglichkeit, zwar noch nicht von vorn herein als einen gegenständlichen Besitz, als eine gegenständliche Erkenntniß, wohl aber als ein Werkzeug der Erkenntniß, das selbst zum Erkenntnißgegenstande werden kann, eingepflanzt hat, daß, sage ich, nur solche Seelen auch des blos empirischen Denkens, das heißt eben der innern Reflexion oder Selbstbespiegelung, der wechselseitigen Vergegenständlichung ihrer Vorstellungen und überhaupt ihrer innern Zustände durch einander, fähig sind, während die blos sinnlichen oder animalischen Seelen, denen die Natur das eine versagt hatte, eben dadurch auch von dem andern ausgeschlossen bleiben mußten. Nicht minder klar aber wird es, welch durchgreifende Bedeutung für alles Denken ohne Unterschied, das einfachste elementarische nicht minder, wie das complicirteste wissenschaftliche, die Form des Urtheils behauptet, dafern nämlich, wie ich anzunehmen so lange mich berechtigt glaube, bis Sie mir diese Voraussetzung widerlegt haben werden, das Wesentliche dieser Form in der Art und Weise besteht, wie das Prius der reinen Vernunft als positive oder als negative Copula zwischen eine Mehrheit von Vorstellungen, welche damit zu Subjecten und Prädicaten des Urtheils werden, in die Mitte tritt.

Ich bleibe demzufolge bei der Behauptung, daß jeder Begriff, auch der einfachste sinnliche, der aus einer Mehrheit sinnlicher Prädicate zusammengesetzte Begriff eines sinnlichen Einzelwesens und der aus der Abstraction dieser Prädicate gewonnene Begriff sinnlicher Eigenschaften, als das Ergebniß von Urtheilen

anzusehen ist, positiver Urtheile, insofern dazu das Zusammenbringen und in Eins setzen gleichartiger Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen hinreicht, negativer, insofern ein jeder Begriff nur durch ausdrückliche Unterscheidung des in seiner Sphäre umschlossenen Materials von dem, was außerhalb dieser Sphäre liegt, in sich abgeschlossen und vollendet wird. Die nähere Nachweisung dieser doppelseitigen Genesis der Begriffe betreffend, so darf ich Sie auf meine Abhandlung über das logische Gesetz der Identität und des Widerspruchs (in der ältern Folge dieser Zeitschrift, Bd. 4.) verweisen, deren factischen Inhalt Sie ja (System der Logik S. 102) als richtig wollen gelten lassen. Wenn Ihnen die dort daran geknüpfte Deutung jener logischen Gesetze, oder vielmehr des einen doppelseitigen Grundgesetzes der Logik nicht zugesagt hat, so mögen Sie dies mit dem alten Aristoteles ausmachen, der, wie ich dort gezeigt habe, dem zuerst von ihm ausgesprochenen Grundsatze diese Bedeutung und keine andere beigelegt hat. Die Consequenz, welche Sie aus meiner Ansicht ziehen (S. 264), daß das Kind, wenn es in der von mir bezeichneten Weise sich durch Urtheile seine Begriffe bilden sollte, den Besitz sowohl der Gleichheit, als auch der Verschiedenheit bereits haben müsse, diese Consequenz bin ich keineswegs gemeint, zu verläugnen. Das Kind hat in der That schon Beides, den Begriff der Gleichheit und den Begriff der Verschiedenheit (das ταυτόν und das θάτερον nach Plato); nur freilich nicht in der Weise einer selbstbewußten, seinem Denken bereits vergegenständlichten Abstraction, sondern in der unbewußten Weise, wie das Prius der reinen Vernunft überhaupt, von welchem diese, auch ihrerseits wiederum in die positive und die negative Copula versteckten Begriffe der Gleichheit und der Verschiedenheit eben nur die besondern Gestalten sind, deren Auftreten diese erste Stufe des keimenden Bewußtseyns bezeichnet. Das Kind hat, um jetzt noch einmal auf das Thema meiner neulichen Abhandlung zurückzukommen, genau in der entsprechenden Weise diese Begriffe der Gleichheit und der Verschiedenheit, wie es vom ersten Anfang seines Bewußtseyns an den Begriff

oder die Möglichkeit eines gegenständlichen Daseyns überhaupt gehabt haben muß, wenn es je dazu soll gelangen können, einen bestimmten Inhalt seiner Vorstellung als einen Gegenstand zu fassen oder auf einen Gegenstand zu beziehen. Denn so ist es in der That: derselbe ewige Vernunftinhalt, der in der Form des unendlichen Urtheils alle gegenständliche Setzung bedingt, er bedingt ganz eben so in der Form der einfach positiven und negativen Urtheile auch schon die rein formale Bildung von Begriffen aus einem sinnlichen Materiale, welches von der Subjectivität des urtheilenden Individuums bis dahin noch nicht abgelöst war, und auch durch diese Urtheile noch nicht abgelöst wird. Urtheile der Wahrnehmung in allen diesen drei Formen, positive, negative und unendliche, sind wirklich Urtheile in dem Sinne, wie Sie es mit Recht von allen Urtheilen fordern, aber mit Unrecht an dem, was ich mit diesem Namen bezeichnet hatte, vermissen. Sie sind Urtheile, indem dasjenige in ihnen, was sie zu Urtheilen macht, als ein Anderes hinzukommt zu demjenigen, was in ihnen als Wahrnehmung vorausgesetzt wird. Auch der Truthahn nimmt, wie der Mensch, den rothen Gegenstand wahr, über den er sich erboßt; aber nur der Mensch urtheilt, indem er ihn wahrnimmt, daß der Gegenstand, wiefern er roth, mit andern rothen Dingen Eins, wiefern er aber außer dem Roth noch andere Eigenschaften hat, von diesen Dingen verschieden ist, und eben so auch urtheilt er, daß dieser Gegenstand ein äußeres Ding, und als äußeres Ding von der Empfindung des Rothen, die den Empfindenden, wenn er ein Truthahn wäre, erboßen würde, verschieden ist. Diese Urtheile seines Verstandes fließen für den Menschen sämmtlich, nicht anders wie für den Truthahn die Momente der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes, unter sich und mit den letzteren in den einen Act der Wahrnehmung zusammen, und so erscheint denn dieser Act als ein einiger, während er in der That aus Wahrnehmung und Urtheil der Wahrnehmung zusammengesetzt ist.

Wenn ich, wie in meiner vorigen, so auch in der gegenwärtigen Abhandlung, hauptsächlich nur von dieser ersten Stufe

der Urtheilsthätigkeit gesprochen habe, dem unmittelbaren oder sinnlichen Urtheile, dem Urtheile der Wahrnehmung, wie ich mit Kant es nennen zu dürfen glaubte, oder dem Urtheile des Daseyns, wie Hegel es nennt, dem ich in der Stellung, welche er dieser ersten, das positive, das negative und das unendliche Urtheil in sich begreifenden Stufe der Urtheilsthätigkeit anweist, allerdings beipflichte, so wenig ich im Uebrigen seine Darstellung gelungen finden kann: so ist meine Meinung darum nicht, daß das, was ich die transscendentale Bedeutung der Urtheilsformen nenne, auf diese erste Stufe sich beschränke. Es erstreckt vielmehr diese Bedeutung sich so weit, so weit von den Formen des Urtheils zu sagen ist, daß sie zu den unentbehrlichen Voraussetzungen eines auch nur seiner allgemeinen Form nach vollständigen Selbst- und Weltbewußtseyns gehören, oder daß die Verstandesthätigkeiten, durch welche dieses Bewußtseyn immer von Neuem hervorgebracht und unterhalten wird, sich in diese Formen einfügen. Dies aber gilt nicht blos von einigen der Urtheilsformen, welche die Logiker kennen und in bestimmter Ordnung und Folge aufzuführen pflegen, oder von gewissen Gruppen derselben, sondern von allen sammt und sonders ohne Unterschied. Ja ich bin der Meinung, daß das Princip eben dieser Ordnung und Aufeinanderfolge nach richtiger Methode einer philosophischen, das heißt eben einer vom transscendentalen Standpunct aus entworfenen Logik, — denn eine blos formale Logik kann ich für eine philosophische Wissenschaft nicht anerkennen, — kein anderes seyn kann, als der Begriff des Zweckes, dem diese Formen dienen. Dieser Zweck aber ist eben kein anderer, als der Gewinn einer gegenständlichen Erkenntniß, eines Welt- und Selbstbewußtseyns. Wie durch dieses Princip die Aufeinanderfolge jener drei Qualitätsformen des unmittelbaren oder sinnlichen Urtheils bestimmt ist, dies, hoffe ich, wird durch die Erörterungen meiner beiden Abhandlungen jetzt hinreichend in's Klare gesetzt seyn. Die nächste Form, die auf das unendliche Urtheil folgt, gehört bereits einer andern Stufe an, für die nun auch ein anderes Kri-

terium der Eintheilung in Kraft tritt, die Eintheilung aus dem Gesichtspuncte der Quantität, nach Kant's freilich in mehrfacher Beziehung unbequemer Namengebung; ohne daß jedoch die frühere Eintheilung aus dem Gesichtspuncte der Qualität damit für Urtheile dieser zweiten, oder überhaupt der höheren Stufen hinwegfiele. Ich glaube als die erste Form auf dieser zweiten Stufe das bezeichnen zu dürfen, was Kant zu meinen scheint, wenn er den particulären und den universellen Urtheilen aus dem Gesichtspuncte der Quantität ein singuläres zur Seite stellt; ich selbst möchte es lieber das historische Urtheil nennen. Es ist dasselbe, dem Sie, hierin mit Hegel einstimmig, gleichfalls noch die Eigenschaft des Urtheils absprechen wollen; wobei Sie diesmal freilich den gewöhnlichen Wortgebrauch für sich anführen können. Es liegt aber am Tage, daß die oben von mir angestellte Betrachtung in allen ihren Momenten auch Urtheilen dieser Art zu Gute kommt. Subject und Prädicat heben sich bei ihnen deutlicher noch von einander ab, als in den bloßen Wahrnehmungsurtheilen, und die Copula hat in ihnen die Bedeutung einer gegenständlichen Assertion, nicht blos einer formalen Verknüpfung oder Unterscheidung; dadurch wird das singuläre oder historische Urtheil als ein Urtheil der Erfahrung, und nicht mehr der bloßen Wahrnehmung bezeichnet. Was aber unter der transscendentalen Bedeutung dieser Urtheilsform zu verstehen ist, das kann man sich deutlich machen, wenn man auf jene sophistischen Sätze hinblickt, die schon den Alten zu schaffen machten und auch in neueren Systemen mit verändertem Ausdruck wieder vorgekommen sind, die es verwehren wollten, den gegenständlichen Inhalt einer Vorstellung mit dem gegenständlichen Inhalt einer andern Vorstellung zusammenzubringen, unter dem Vorwand, daß durch jede solche Verbindung der Inhalt beider alterirt werde und nicht derselbe bleibe, der er vor der Verbindung war. Auf ganz entsprechende Weise habe ich in der vorhin angeführten Abhandlung gezeigt, wie die Sätze der Identität und des Widerspruchs sammt den unmittelbar aus ihnen sich ergebenden Formen des positiven und

des negativen Wahrnehmungsurtheils in ihr rechtes Licht treten erst durch den Gegensatz der sophistischen Uebertreibung jenes Heraklitischen Philosophems von dem haltlos dahinströmenden Flusse, in welchem alle Dinge begriffen sind; ein Gegensatz, der auch geschichtlich dem wissenschaftlichen Ausdruck, den das logische Identitätsgesetz zuerst bei Aristoteles gefunden, seinen Ursprung gegeben hat. — Da es indeß hier meine Absicht nicht seyn kann, die ganze Theorie des Urtheils durchzugehen, so unterdrücke ich die Bemerkungen, die ich über die transscendentale Bedeutung auch jener Urtheilsformen zu machen hätte, denen Sie erst wirklich den Charakter des Urtheils zusprechen, der Formen des particularen und des universellen Urtheils, insbesondere aber, auf der dritten und höchsten Urtheilsstufe (da ich die von Hegel in Folge einer verkehrten Anwendung des Kantischen Eintheilungsprincips herausgebrachte Vierzahl dieser Stufen meinerseits nicht anerkennen kann), des kategorischen, des hypothetischen und des disjunctiven Urtheils. Dieser letztern Unterscheidung nämlich glaube ich, wie ich hier nur ganz im Vorbeigehen bemerken will, nebst der entsprechenden Unterscheidung im Gebiete der Schlußformen, eine vorzügliche Wichtigkeit in transscendentaler Beziehung aus dem Grunde beilegen zu müssen, weil in diesen drei Formen die Natur und Bedeutung der Copula nach der Seite zur bestimmteren Anschauung kommt, welche die in der reinen Denkmöglichkeit, welche durch die Copula zunächst ausgedrückt wird, wie vorhin gezeigt, sich verbergende Denknothwendigkeit betrifft. Die nähere Erörterung dieser interessanten Materie auf eine andere Gelegenheit versparend, will ich hier zum Schluß nur noch an einem Beispiele zeigen, welch einer ausgedehnten Anwendung auf das ganze Gebiet der Logik jene transscendentale Behandlungsweise fähig ist, der ich in meinem vorigen Aufsatze den Begriff des unendlichen Urtheils unterworfen habe.

Ich wähle zu diesem Beispiele die allbekannten drei Aristotelischen Schlußfiguren. Ich wähle sie aus dem Grunde, weil sie in der Darstellung derjenigen Logiker, die in neuerer Zeit

den Weg eines genetischen Verfahrens einzuschlagen versucht haben, in der Lehre vom Schluß die entsprechende Stellung einnehmen, wie in der Lehre vom Urtheil die Eintheilung aus dem Gesichtspuncte der Qualität; so daß also hier am leichtesten der Erwartung Raum gegeben werden kann, es werde aus einer parallelen, in gleichem Geiste angestellten Betrachtung dieser beiden Theile der Lehre vom Urtheil und der Lehre vom Schluß eine wechselseitige Erläuterung und Unterstützung der auf dem Wege solcher Betrachtung gewonnenen oder zu gewinnenden Ergebnisse hervorgehen. Diese Erwartung werden wir, hoffe ich, nicht getäuscht finden, dafern es uns gelingen sollte, nachzuweisen, daß die einfachsten elementarischen Bestandtheile unsers Bewußtseyns ganz eben so durch Schlüsse, wie durch Urtheile bedingt sind, und daß die Thätigkeit des Schließens, um zu dem Resultate zu gelangen, mit welchem wir auf der Urtheilsstufe, der auch eine zweite Stufe der syllogistischen Thätigkeit entspricht, erst die selbstbewußte Verstandesthätigkeit beginnen sehen, ganz eben so einen bestimmten Cyklus von Schlußformationen durchlaufen haben muß, wie von Formationen des Urtheils. Das erstere, die Abhängigkeit sowohl der Begriffs- als auch der Urtheilsbildung von der Thätigkeit des Schließens, ist auf das Bestimmteste bereits von Fichte erkannt worden, den wir an mehreren Stellen seiner oben angeführten Vorlesungen über transscendentale Logik (besonders S. 367 f.) mit großem Nachdruck darauf dringen hören, „daß die absolute Form des Wissens der Schluß ist, daß darum keines der Bestandtheile des Schlusses ohne alle übrigen ist, also im ursprünglichen Wissen keines derselben für sich, sondern alle nur in synthetischer Vereinigung sind; daß aber die gemeine Logik zerreißt, was in organischer Einheit mit einander ist.“ Dasselbe will Hegel sagen, wenn er von einem Zurückgehen des Begriffs in das Urtheil, des Urtheils in den Schluß spricht; und er zuerst hat auch den Versuch gemacht, den drei syllogistischen Figuren, welche Kant in einer eigens diesem Gegenstande gewidmeten Abhandlung nebst der seit Galenus hinzugefügten vierten für eine unnütze Spitz-

findigkeit erklärt hatte, durch dialektische Hinüberführung der einen in die anderen eine bestimmte Stelle im Erkenntnißprocesse zuzuweisen; doch schwerlich einen gelungenen. Soll ein derartiger Versuch besser gelingen: so muß meines Erachtens die hergebrachte Ordnung der Figuren umgekehrt werden, die dritte Aristotelische an die erste, die erste als die vollkommenste, das heißt als diejenige, durch welche die am meisten vorgeschrittene Stufe des Denkens bezeichnet wird, an die dritte Stelle treten; mit der vierten, von Hegel und den meisten neuern Logikern verworfenen wüßte auch ich nichts anzufangen, und eben so wenig scheint mir der von Hegel an die Stelle dieser vierten Figur gesetzte „mathematische Schluß“ hieher zu gehören. — Wie ich es nun meine, wenn ich behaupte, daß die dritte Figur dem einfach positiven Wahrnehmungsurtheil entspricht, und, wie dieses den Anfang der Urtheilsthätigkeit, so in ganz entsprechender Weise, dasselbe unterstützend, ergänzend und vervollständigend, den naturgemäßen Anfang der nicht auf jene nachfolgenden, sondern gleichzeitig sich einstellenden Schlußthätigkeit bildet: dies werden Sie aus Folgendem entnehmen. Die erste Schlußfigur, lehrt Aristoteles, hat ihren medius terminus zum Subject in beiden Vordersätzen; als Schlußsatz kann daraus nur ein particuläres Urtheil sich ergeben. Dies hat seine Richtigkeit, wenn als Termini dieses Schlusses schon fertige Begriffe vorausgesetzt werden; aber wenn dieses geschieht, so hat nicht minder Kant's Bemerkung ihre Richtigkeit, daß durch eine leichte Veränderung, nämlich durch Umkehrung des Untersatzes, der Schluß in einen Syllogismus erster Figur sich verwandeln läßt, und also in jener vorigen Gestalt als eine gleichgültige, interesselose Spielart, oder, nach Kant's Ausdruck, als ein ratiocinium hybridum angesehen werden muß. Eine andere Gestalt jedoch gewinnt die Sache, sobald man auch hier von der Voraussetzung ausgeht, die ich als festgestellt durch meine obigen Bemerkungen über das Urtheil der Wahrnehmung betrachte: daß die Termini der Prämissen eines solchen Schlusses noch nicht fertige Begriffe zu seyn brauchen, daß vielmehr die Form des Schlusses, gleich der des Urtheils,

eben diese Bedeutung und Bestimmung hat, die Entstehung des Begriffs im Bewußtseyn, oder genauer noch, für ein erst durch eine Reihe solcher Begriffe sich bildendes Bewußtseyn zu bezeichnen. Dem Kinde ist die Anschauung eines Menschen gegeben; eines einzelnen, bestimmten Menschen nehmen wir an, da es auf die Vergleichung einer Mehrheit von Individuen noch nicht ankommt. Es gewahrt an diesem Menschen das menschliche Antlitz, es vernimmt aus seinem Munde die Laute der Stimme, zur Sprache zusammengefügt. Wird es nun aus diesen zwei Wahrnehmungen, die, weil das Kind doch kein Thier, sondern ein Vernunftwesen ist, schon in den zartesten Anfängen seines Seelenlebens mit Regungen der inneren Reflexion begleitet seyn und somit also, nach unserer obigen Ausführung, den Charakter von Urtheilen tragen werden, von Urtheilen, deren Subject das eine und selbe, deren Prädicate aber verschiedene sind, und die sich somit nach den Regeln der Aristotelischen Logik dazu eignen, Vordersätze für einen Schluß dritter Figur zu bilden, — wird, frage ich, das Kind nun in der That, diesen Regeln gemäß, aus dem medius terminus Mensch, oder dieser Mensch, den Schlußsatz bilden: Einiges von dem, was ein menschliches Antlitz trägt, kann reden; oder umgekehrt: Einiges von dem, was reden kann, trägt ein menschliches Antlitz? Nein, so gewiß die Vorstellung des Menschen noch nicht als Begriff in seinem Bewußtseyn festgestellt seyn kann, so lange es durch derartige Beobachtungen etwas Neues lernt, so gewiß wird es einen solchen Schlußsatz in der schulgerechten Form eines particulären Urtheils nicht bilden können. Wohl aber wird das Kind durch das Zusammentreffen dieser zwei Merkmale, des menschlichen Antlitzes und der Sprache, in dem einen und selben Subjecte, dazu veranlaßt werden, die Vorstellung dieses Subjects eben durch ausdrückliche Verbindung seiner Merkmale zum Begriff sich zu verdeutlichen. Und so ist denn das positive Urtheil der Wahrnehmung, welches diesen Begriff zu seinem Inhalte hat, erst dann ein vollständiges, wenn es sich durch mindestens zwei andere Urtheile begründet, welche die Merkmale des Begriffs, der in

ihnen noch nicht Begriff, sondern unbewußter medius terminus eines Schlusses ist, in welchem er erst zum Begriffe werden soll, auch ihrerseits zu Begriffen herausgearbeitet haben. Daß eine solche Dreiheit von Urtheilen in der That ein Schluß dritter Figur sey: dies mögen Sie vom Standpuncte der gewöhnlichen Logik allerdings bestreiten; und Sie werden es ohne Zweifel, falls Sie in Ansehung der Urtheile, aus denen solcher Schluß besteht, bei der Meinung, daß es nicht wirklich Urtheile sind, beharren sollten. Hätten Sie sich aber in Ansehung der Urtheile überzeugt, daß die wesentlichen Merkmale des logischen Begriffs vom Urtheile hier in der That vorhanden sind, so würden Sie ohne Schwierigkeit auch in Ansehung des Schlusses zu der entsprechenden Ueberzeugung gelangen. Noch leichter würden Sie dann von der zweiten Schlußfigur die Einsicht gewinnen, daß dieselbe in ganz entsprechendem Sinne die Begründung oder Ergänzung für das negative Wahrnehmungsurtheil ist, wie die dritte für das positive. Lassen Sie mich, um dies zu zeigen, an das vorige Beispiel ein verwandtes knüpfen. Durch die obige Beobachtung, welche ihm menschliches Antlitz und Stimme in einem Subjecte vereinigt hat erkennen lassen, dazu veranlaßt, diese Eigenschaften überhaupt als vereinigt zu betrachten, wird das Kind auch seine Puppe, wenn es in ihr das menschenähnliche Antlitz wahrgenommen hat, darauf ansehen, ob es sich mit ihr nicht, wie mit einem lebendigen Menschen, durch Sprache und Wechselrede unterhalten kann. Macht es die Erfahrung, daß es sich in dieser Erwartung geirrt hat, so kommt es in der kindlichen Seele zu einem Schlusse, den wir ganz regelrecht als einen Schluß zweiter Figur so ausdrücken können: der Mensch kann reden, die Puppe kann nicht reden; also ist die Puppe kein Mensch. Das heißt, das Kind erhebt durch den medius terminus der Eigenschaft, die es sich an der Vorstellung des Menschen zum Bewußtseyn gebracht hat, an der Vorstellung der Puppe aber vermißt, jetzt auch die letztere zum Begriff, durch ein Urtheil, welches, als Schlußsatz eines Schlusses zweiter Figur, ein negatives ist, und dem daher positive Urtheile vor-

ausgegangen seyn müssen, in denen sich die Termini der Vordersätze dieses Schlusses, so weit dieselben bereits den Charakter von Begriffen, nicht von bloßen Vorstellungen tragen, gebildet haben. — So betrachtet, erweisen sich also die Schlüsse zweiter und dritter Figur als psychologische Realitäten, und nicht als leere Spitzfindigkeiten der Schule, wie sie Kant als solche hat bezeichnen wollen. Psychologische Realitäten sind eben diese Figuren allerdings auch auf höherer Stufe der Urtheils- und Schlußthätigkeit, wenn sie, wie Hegel und in wesentlich verbesserter Weise Lotze gethan hat, als der eigentliche Hintergrund des inductiven und des analogischen Schlußverfahrens betrachtet werden. Aber wer es sich gefallen läßt, sie in diesen Erkenntnißthätigkeiten wiederzufinden, wo sie doch ihre Natur so sehr verändert haben, daß der Schluß zweiter Figur, allen Regeln der Aristotelischen Logik zuwider, mit einem positiven, der Schluß dritter Figur mit einem universellen Schlußsatze auftritt, der wird, wenn er sich zuvor in der oben von uns angedeuteten Weise über die Bedingungen der Urtheilsthätigkeit verständigt hat, noch weniger dagegen haben können, daß der Begriff jener beiden Figuren auch auf die ersten Thätigkeiten des kindlichen Verstandes erstreckt wird, denen der Besitz gegenständlicher Allgemeinbegriffe, und damit das selbstbewußte syllogistische Verfahren noch fremd ist.

Daß nun in entsprechend transscendentaler Weise, als Bedingungen des Bewußtseyns, nicht als selbstbewußte Functionen des schulgerecht raisonnirenden Verstandes, auch Schlüsse erster Figur vielfach vorkommen, und daß überall, wo sie vorkommen, durch sie eine schon weiter vorgerückte Stufe des Bewußtseyns bezeichnet wird: dies wird, wer uns bis hieher gefolgt ist, von vorn herein uns zuzugeben geneigt seyn. Es lohnt indeß der Mühe, auch für diese Schlüsse die Stelle aufzuzeigen, wo durch ihr erstes, noch hinter dem Bewußtseyn, nicht im Bewußtseyn erfolgendes Auftreten eine Epoche in der Entwickelung des Bewußtseyns bezeichnet wird. Dieser Nachweis ist für uns hier um so mehr von Interesse, als er uns auf das

ursprüngliche Thema dieser Verhandlung zurückführt. Ich behaupte nämlich, daß der Schluß erster Figur seiner transscendentalen Bedeutung nach in einem ganz ähnlichen Verhältniß zu dem unendlichen Urtheil steht, wie der Schluß dritter Figur zum einfach positiven, der Schluß zweiter Figur zum negativen Wahrnehmungsurtheil. Dies meine ich so. Jedes singuläre oder historische Urtheil, sofern wir dasselbe von den bloßen Wahrnehmungsurtheilen unterscheiden und als ein Urtheil von gegenständlicher Bedeutung, als ein Urtheil der Erfahrung fassen, **kann** nicht nur, sondern **muß** als der Schlußsatz eines Syllogismus betrachtet werden, welcher die Möglichkeit einer derartigen Verknüpfung von Subject und Prädicat, wie sie in diesem Urtheile statt findet, das heißt eben einer gegenständlichen, realen, nicht einer blos formalen oder subjectiven, durch den medius terminus eines solchen Begriffs vermittelt, wie wir ihn als das Ergebniß unendlicher Urtheile kennen gelernt haben. Beide Vordersätze sind unendliche Urtheile; der Obersatz hat den eben bezeichneten Begriff zu seinem Subjecte, der Untersatz zu seinem Prädicate. Wenn ich den Satz: Cajus ist gestorben, auf die Vordersätze begründe: ein Wesen ist gestorben; Cajus ist dieses Wesen: so wird dies auf dem Standpunct unsers natürlichen Bewußtseyns freilich als eine sehr überflüssige Weitläuftigkeit erscheinen. Forsche ich jedoch näher nach, was mich logisch dazu berechtigen kann, die so höchst disparaten Vorstellungen, die ich in meinem empirischen Anschauungsvermögen von Cajus einerseits, von dem Tode anderseits hege, durch die Copula eines historischen Urtheils unter einander zu verbinden, so werde ich gar leicht gewahr, daß in dieser Copula sich ein weit tiefer, als jenes Bewußtseyn es ahnet, zurückgehender Vermittlungsproceß verbirgt. Die Vorstellung des Todes hat, als Prädicat auf ein Subject bezogen, welches als Vorstellung in meiner Seele gegenwärtig ist, gar keine Bedeutung, wenn ich nicht für diese Vorstellung den Begriff eines ihr entsprechenden Gegenstandes ganz in der Weise substituiren kann, wie er mir aus dem unendlichen Urtheile hervorgegangen ist, welches den

Inhalt dieser Vorstellung aus der Subjectivität meiner Seelenzustände und Seelenthätigkeiten in die unendliche Sphäre des Ansichseyns, das heißt der absoluten Daseynsmöglichkeit herausgestellt hat. Dieses Urtheil also, und neben ihm das zweite gleichfalls unendliche Urtheil, welches den Begriff der solchergestalt von meinem Ich abgelösten Gegenständlichkeit in abstracto zum Subjecte der Erscheinung des Sterbens macht, muß ich im Hintergrunde meines Bewußtseyns vollzogen haben, wenn jenes dem empirischen Bewußtseyn selbst anheim fallende Urtheil einen Sinn, und den Sinn haben soll, den seine Stellung auf der Stufenleiter der Urtheilsformen für es in Anspruch nimmt. — Auf die weiteren Vermittlungen brauchen wir hier nicht einzugehen, welche in diesem Falle und in jedem ähnlichen die Beschaffenheit der historischen Ueberlieferung und die sonstige empirische Bedingtheit des Urtheils in Anspruch nimmt. Genug, daß für jene einfachen und allenthalben wiederkehrenden Hauptmomente der Vermittlung sich der Syllogismus erster Figur klar genug herausstellt, dessen Voraussetzung hier wahrhaftig nicht eine leere Spitzfindigkeit ist. Allerdings sind die Termini auch dieses Syllogismus noch keine fertigen Allgemeinbegriffe der Art, wie die syllogistischen Regeln der gemeinen Logik sie verlangt. Der medius terminus ist ein Begriff, der so lange nur eine problematische Geltung für sich in Anspruch nehmen kann, bis er durch ganze Reihen derartiger Schlüsse, oder derartiger Urtheile, welche auf der Voraussetzung solcher Schlüsse beruhen, sich bewährt hat. In diesem Sinne eben meine ich den Schluß erster Figur seiner transscendentalen Bedeutung nach als Ergänzung der Form des unendlichen Urtheils in ganz entsprechender Weise bezeichnen zu können, wie den Schluß zweiter Figur als Ergänzung der negativen, den Schluß dritter Figur als Ergänzung der positiven Urtheilsform. Wollte der Verstand, bevor er zu solchen Denkoperationen schreitet, warten, bis er alle die Erfordernisse beisammen hat, welche die formale Logik für diese Operationen aufzählt: so würde er niemals weder zu wirklichen Urtheilen, noch zu wirklichen Schlüssen kommen, darum,

weil jene Erfordernisse ihrerseits auf der Voraussetzung gleichartiger, wenn auch stets in einem oder dem andern Stücke unvollkommener Urtheile und Schlüsse beruhen, wie jene, welche durch sie ermöglicht werden sollen.

Zwei Worte der Erwiderung

von H. Ulrici.

Nur wenige Worte, verehrter Freund, erlaube ich mir Ihrer ausführlichen Erörterung entgegen zu setzen, damit der Streit über einen wenn auch wichtigen, doch nur vereinzelten Punkt die Leser nicht ermüde.

Ich übergehe einzelne Mißverständnisse, die sich in Ihre Auffassung meiner Ansicht eingeschlichen haben, wie z. B., daß ich mich des gewöhnlichen Verfahrens der Logiker, das Selbst- und Weltbewußtseyn als gegeben und fertig vorauszusetzen, annehme (S. 224.), während nach meiner vielfach ausgesprochenen Ansicht das Bewußtseyn (als Selbst- wie als Weltbewußtseyn) ebenfalls entsteht und sich bildet, nur nicht durch die urtheilende, sondern durch die unterscheidende Thätigkeit des Denkens, die den Grund und die Voraussetzung (Bedingung) von jener bildet. Oder daß nach meiner Ansicht nicht aus einer Zusamenstellung von Urtheilen (wie in der Mathematik) neue Begriffe mittelbar — mittelst der unterscheidenden auffassenden Denkthätigkeit nämlich — hervorgehen könnten, während ich nur leugne, daß unsere Begriffe unmittelbar aus einzelnen Urtheilen entspringen, indem vielmehr die Bildung eines einzelnen Urtheils das Vorhandenseyn eines Begriffs, unter den das Subjekt subsumirt werden könne, voraussetze. Oder endlich, daß nach meiner Ansicht Percipiren und Unterscheiden dasselbe sey (S. 226 f.), während ich doch ausdrücklich bemerke, daß alle Perception (d. h. Alles, was uns zum Bewußtseyn kommt) auf der unterscheidenden Thätigkeit beruhe und nur unmittelbar aus ihr hervorgehe, woraus von selbst folgt, daß ich dem Thiere diese Thätigkeit abspreche, indem nach meiner Ansicht das Thier die Un-

von einem Andern, das er nicht ist, — vorausgesetzt freilich, daß er zu diesem Akte der Unterscheidung eine Veranlassung in sich findet (die eben m. E. in jenem Gefühle der Röthigung liegt). Die bloße Sinnesempfindung und somit die blind empiristische Erkenntnißtheorie genügt daher, wie Sie mit Recht urgiren, in keiner Weise, um erklärlich zu machen, wie wir zum Bewußtseyn eines reellen objektiven Daseyns kommen. Aber mein Erklärungsversuch dieses Problems stützt sich auch keineswegs bloß auf die sinnliche Empfindung. Ich bin vielmehr so weit vom einseitigen Empirismus entfernt, daß ich ja ausdrücklich zu zeigen versucht habe, wie der menschliche Geist zu einem bestimmten Inhalt seines Bewußtseyns und damit zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn selbst gar nicht gelangen könnte, wenn nicht seiner unterscheidenden Denkthätigkeit die logischen Kategorieen als die Normen ihres Thuns a priori inhärirten. Ja ich habe behauptet und behaupte noch, daß unser Geist alle seine Vorstellungen und Gedanken, also auch den Gedanken eines reellen objektiven Daseyns, potentia (dem Keime nach) in ähnlicher Art, wie das Samenkorn die künftige Pflanze, in sich tragen müsse, um sie unter Mitwirkung des reellen Seyns, mittelst der Empfindungen und Gefühle ꝛc., aus sich erzeugen und sich zum Bewußtseyn bringen zu können. (Vgl. Syst. d. Log. S. 62 f.) Wollen Sie diese Potentialität als unmittelbares Bewußtseyn einer unendlichen Sphäre des Möglichen bezeichnen, so würden unsere Ansichten wenigstens dem einseitigen Empirismus gegenüber sich einigen. Und wollen Sie die Kategorieen, die auch mir nicht nur eine logische, sondern zugleich metaphysische Bedeutung haben (Syst. d. Log. S. 219 f.), und durch deren Anwendung allerdings alle Begriffsbildung, alles Urtheilen und Schließen und somit auch die Urtheils- und Schlußformen bedingt sind, in das s. g. transscendentale Gebiet verweisen, so habe ich nichts dagegen, von einer transscendentalen Bedeutung der Urtheilsformen und Schlußfiguren zu sprechen. Aber es bliebe immer die Differenz zwischen uns stehen, daß mir einerseits die metaphysische und die logische Bedeutung der

wußtseyn aufgefaßt) werden kann im Unterschiede von einem nöthigenden Etwas als Ursache." Darin ist doch wohl deutlich ausgesprochen, daß nach meiner Ansicht nicht eine „Analyse des bloßen Gefühls der Nöthigung", sondern die Unmöglichkeit, die mittelst desselben uns zum Bewußtseyn kommende Nöthigung zu denken, ohne ein nöthigendes Etwas hinzuzudenken, den Verstand veranlaßt, ein solches Etwas als Ursache von der mit dem Gefühle der Nöthigung verknüpften Empfindung als der Wirkung zu unterscheiden.

Da sonach, wie mir scheint, Ihre Einwendungen gegen meinen Erklärungsversuch den Nerv desselben gar nicht treffen, so werden Sie es natürlich finden, daß ich ihn trotz dieser Einwendungen festhalte, zumal da er dem Ihrigen gegenüber, sich wenigstens durch größere Einfachheit zu empfehlen scheint. Wird mir zugegeben, daß unsere sinnlichen Empfindungen und Perceptionen von dem Gefühle der Nöthigung begleitet sind und daß dieß Gefühl mittelst der unterscheidenden Denkthätigkeit (des Verstandes) uns zum Bewußtseyn kommt; wird mir ferner zugegeben, daß der Verstand kraft des ihm inhärirenden Gesetzes der Causalität — das ich ausdrücklich als ein Gesetz der unterscheidenden Denkthätigkeit nachzuweisen gesucht habe (Syst. der Log. S. 110 f.) — nichts als Wirkung zu fassen vermag, ohne von ihm eine Ursache zu unterscheiden und resp. hinzuzudenken; so scheint mir unabweislich zu folgen, daß in demselben Momente, in welchem es uns zum Bewußtseyn kommt, daß wir zu unsern sinnlichen Empfindungen und Perceptionen genöthigt werden, auch der Verstand sich gedrungen findet, von dem Genöthigtwerden als Wirkung ein nöthigendes Etwas als Ursache zu unterscheiden und ihm gegenüber zu setzen, d. h. daß in eben diesem Momente uns das Bewußtseyn und die Gewißheit eines von unserer subjektiven Empfindung verschiedenen objektiven, reellen Daseyns entsteht. Ich vermag nicht einzusehen, warum es dazu noch des Bewußtseyns von der Möglichkeit eines reellen Daseyns und resp. unendlicher Daseynsbestimmungen bedürfen soll. Das Gefühl des Daseyns-überhaupt und zwar

nicht bloß der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit desselben, haben wir ja schon in unserm eignen Selbstgefühl, das nothwendig das Gefühl des eignen Daseyns involvirt, und unmittelbar mit jeder Empfindung, ja mit den ersten Lebensregungen der Seele überhaupt gesetzt ist. Ich gebe gern zu, daß in diesem Gefühle des eignen und damit des Daseyns überhaupt unmittelbar das Gefühl der Möglichkeit eines andern Daseyns liegt; aber ich kann nicht zugeben, daß damit auch das Bewußtseyn einer unendlichen Möglichkeit von Daseynsbestimmtheiten gegeben und dieses Bewußtseyn nothwendig sey, um zum Bewußtseyn der Wirklichkeit eines Reellen, Objektiven zu gelangen. Auch ist es mir trotz Ihrer Erläuterungen (S. 218 f.) noch immer unklar geblieben, wie jenes Bewußtseyn der bloßen Möglichkeit zur Gewißheit der Wirklichkeit führen könne. Ich vermag nicht einzusehen, wie die unendliche Möglichkeit von Daseynsbestimmungen andre solcher Bestimmungen als unmöglich ausschließen und in Folge dieser Unmöglichkeit die Nothwendigkeit involviren soll. Denn mit der Ausschließung des Unmöglichen ist doch das übrig bleibende Mögliche noch nicht als nothwendig gesetzt; und die unendliche Möglichkeit von Daseynsbestimmungen scheint überhaupt nichts ausschließen zu können, da alles Ausschließen voraussetzt, daß das Ausschließende eine Gränze oder Schranke setze oder habe, jenseit deren das Ausgeschlossene gestellt wird, die unendliche Möglichkeit aber ohne nähere Bestimmtheit als gränzen= und schrankenlos erscheint. Soll aber die unendliche Möglichkeit, wie Sie jetzt (S. 219.) angeben, doch zugleich eine bestimmte, begränzte seyn, so fragt es sich, in welchem Sinne sie noch eine unendliche heißen könne, und worin ihre Bestimmtheit, die Sie nur im Allgemeinen als eine „innere" bezeichnen, bestehen soll. Bisher habe ich Ihre Meinung dahin verstanden, daß der Inhalt jener unendlichen Sphäre des Möglichen erst durch die sinnliche Empfindung und Wahrnehmung seine Bestimmtheit erhalte. Hat er nun bereits an sich eine Bestimmtheit, so fragt es sich nicht bloß, worin dieselbe bestehe und woher sie rühre, sondern auch, warum es

noch der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung zur näheren Bestimmung desselben bedürfen soll. Schwebt dem Bewußtseyn bereits eine ihrem Inhalte nach bestimmte Sphäre des Möglichen vor, so hat es sich nur zu überzeugen, daß dieß Mögliche auch wirklich sey. Und dazu würde genügen, daß es irgendwie veranlaßt, genöthigt würde, das bloß Mögliche auch für wirklich zu halten. Dieß aber vermag die bloß subjektive Sinnesempfindung nicht zu leisten, und ebensowenig, wie mir scheint, „die innere Bestimmung und Begränzung des Möglichen." Denn diese involvirt wohl die Nothwendigkeit, daß wenn etwas wirklich ist, es ihr nicht widersprechen kann, nicht aber die Nothwendigkeit, daß etwas wirklich sey. — Auch Ihre von der Mathematik hergenommenen Beispiele scheinen mir die Sache nicht klarer zu machen. Denn wenn der Mathematiker den Pythagoräischen Lehrsatz beweisen (als nothwendig darthun) will, so setzt er in Gedanken ein bestimmtes, rechtwinkliges Dreieck; dieses Dreieck ist kein bloß mögliches, sondern als gesetzt ein wirkliches, wenngleich ein bloß gedachtes wirkliches; und nur aus seiner Bestimmtheit als eines rechtwinkligen Dreiecks demonstrirt er, daß das Quadrat der Hypothenuse gleich den Quadraten der beiden Katheten sey und daß dieß bei allen rechtwinkligen Dreiecken der Fall seyn müsse, weil es eben auf der Bestimmtheit der Rechtwinkligkeit beruhe, — woraus dann freilich weiter folgt, daß alle Quadrate, welche in demselben Größeverhältniß zu einander stehen, als Quadrate von Hypothenusen und resp. Katheten angesehen werden können. Nicht also aus der unendlichen Möglichkeit von Quadraten wird die Nothwendigkeit eines bestimmten Größeverhältnisses derselben dargethan, sondern umgekehrt aus der Nothwendigkeit des mit dem rechtwinkligen Dreieck gesetzten Größeverhältnisses wird gezeigt, daß eine unendliche Möglichkeit von Quadraten als Quadrate von Hypothenusen und Katheten existiren oder gedacht werden können. Mit andern Worten: aus einer gegebenen oder als wirklich vorausgesetzten besondern Daseynsbestimmtheit wird eine andre als nothwendig mitgesetzt dargethan, nicht aber aus

der unendlichen Möglichkeit von Daseynsbestimmungen die Wirklichkeit einer bestimmten einzelnen nachgewiesen. Der Mathematiker kann seinen Beweis führen ohne die geringste Ahnung von einer solchen Möglichkeit zu haben; — ohne dagegen ein Dreieck mit der Bestimmtheit der Rechtwinkligkeit zu setzen, vermag er schlechterdings nichts zu thun.

Aber, werden Sie fragen, wie kommt er überhaupt dazu, sich Dreiecke zu denken und ihre Natur zu untersuchen? Warum treibt das Thier keine Mathematik, und vor Allem, warum kommt dasselbe nicht einmal zum Bewußtseyn seiner Sinnesempfindung oder Wahrnehmung als bloßer Wahrnehmung im Unterschiede von dem wahrgenommenen Gegenstande und der wahrnehmenden Seele? — Ihr Einwand, daß nach meiner Ansicht von der Thierseele ganz dasselbe, was vom menschlichen Geiste, gelten müsse, weil ja auch das Thier jenes Gefühl der Nöthigung bei seinen sinnlichen Empfindungen und Perceptionen haben müsse, beruht auf dem schon berührten Mißverständnisse, als sey mein Lösungsversuch des in Rede stehenden Problems nur eine Analyse jenes Gefühls der Nöthigung. Das ist aber nicht der Fall, und ich gebe daher auf die obige Frage ganz dieselbe Antwort, die Sie geben: weil die Thierseele nicht zum Selbstbewußtseyn gelangt und überhaupt auf Selbstbewußtseyn gar nicht angelegt ist. Denn das Gesetz der Causalität, das den menschlichen Verstand zwingt, dem Gefühle der Nöthigung und dem Bewußtseyn des Genöthigtwerdens ein nöthigendes Etwas als Ursache gegenüberzusetzen, ist nur ein Gesetz der unterscheidenden Denkthätigkeit des menschlichen Geistes, weil und sofern der menschliche Geist, kraft seiner Bestimmung (Anlage) zum Selbstbewußtseyn, seine Empfindungen, Perceptionen, Vorstellungen ꝛc. von seinem empfindenden, percipirenden Selbst unterscheidet. Damit muß er, wie ich a. a. O. näher zu zeigen gesucht habe, dieses sein Selbst als Grund oder Ursache seiner Empfindungen, Perceptionen ꝛc. und weiter seine unterscheidende Denkthätigkeit als die Ursache des Bewußtseyns seiner Empfindungen ꝛc. fassen. Nur für eine Seele, welche zum Bewußtseyn

und Selbstbewußtseyn bestimmt ist, d. h. welche nicht bloß das Vermögen der Empfindung und des Gefühls, sondern auch die Fähigkeit, sich in sich selbst zu unterscheiden, und damit Denkkraft, Verstand im weitern Sinne besitzt, giebt es logische Gesetze; nur der unterscheidenden Denkthätigkeit inhäriren die Kategorieen als immanente Normen ihres Thuns, wie das Gesetz der Gravitation und des Falles der Schwerkraft inhärirt. Die Thierseele, welche nur empfindet und fühlt, gelangt daher nicht zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, kann sich also auch jenes Gefühls der Nöthigung nicht bewußt werden; für sie existirt daher auch kein Gesetz der Causalität, keine Nöthigung, zu einer Wirkung eine Ursache hinzuzudenken, weil überhaupt keine Wirkung als solche. Der Unterschied zwischen der Empfindung und dem Gegenstande, von dem sie erregt wird, trifft zwar auch die Thierseele; denn er besteht an sich, realiter. Aber eben weil sie diesen Unterschied nicht selbst vollzieht, weil er nur an sich für sie besteht, so fühlt sie ihn wiederum nur, ohne sich seiner bewußt zu werden. Doch bewirkt der bloß gefühlte Unterschied soviel, daß mittelst seiner die nur subjektive Empfindung zu jenem Analogon der Wahrnehmung wird, wodurch das Thier der Erinnerung fähig ist und von ihr in seinem Thun und Lassen geleitet zu werden vermag, — was nicht möglich wäre, wenn es den Unterschied zwischen seiner Erinnerung und dem erinnerten Gegenstande nicht wenigstens fühlte. —

Aus diesen Bemerkungen ergiebt sich zugleich von selbst die Antwort auf die Frage, warum nicht auch das Thier Mathematik treibt. So wenig es das, was wir seine Wahrnehmungen nennen können, von den wahrgenommenen Gegenständen selbstthätig unterscheidet, so wenig vermag es jene für sich selbst in Betracht zu ziehen, noch überhaupt irgend zu reflektiren. Alle Reflexion setzt die sich in sich unterscheidende Thätigkeit des Geistes voraus. Diese aber involvirt, wie von selbst einleuchtet, das Sichunterscheiden des Geistes, seines Thuns und seiner Thaten, seines Empfindens und Vorstellens wie seiner Empfindungen und Vorstellungen,

von einem Andern, das er nicht ist, — vorausgesetzt freilich, daß er zu diesem Akte der Unterscheidung eine Veranlassung in sich findet (die eben m. E. in jenem Gefühle der Nöthigung liegt). Die bloße Sinnesempfindung und somit die blind empiristische Erkenntnißtheorie genügt daher, wie Sie mit Recht urgiren, in keiner Weise, um erklärlich zu machen, wie wir zum Bewußtseyn eines reellen objektiven Daseyns kommen. Aber mein Erklärungsversuch dieses Problems stützt sich auch keineswegs bloß auf die sinnliche Empfindung. Ich bin vielmehr so weit vom einseitigen Empirismus entfernt, daß ich ja ausdrücklich zu zeigen versucht habe, wie der menschliche Geist zu einem bestimmten Inhalt seines Bewußtseyns und damit zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn selbst gar nicht gelangen könnte, wenn nicht seiner unterscheidenden Denkthätigkeit die logischen Kategorieen als die Normen ihres Thuns a priori inhärirten. Ja ich habe behauptet und behaupte noch, daß unser Geist alle seine Vorstellungen und Gedanken, also auch den Gedanken eines reellen objektiven Daseyns, potentia (dem Keime nach) in ähnlicher Art, wie das Samenkorn die künftige Pflanze, in sich tragen müsse, um sie unter Mitwirkung des reellen Seyns, mittelst der Empfindungen und Gefühle 2c., aus sich erzeugen und sich zum Bewußtseyn bringen zu können. (Vgl. Syst. d. Log. S. 62 f.) Wollen Sie diese Potentialität als unmittelbares Bewußtseyn einer unendlichen Sphäre des Möglichen bezeichnen, so würden unsere Ansichten wenigstens dem einseitigen Empirismus gegenüber sich einigen. Und wollen Sie die Kategorieen, die auch mir nicht nur eine logische, sondern zugleich metaphysische Bedeutung haben (Syst. d. Log. S. 219 f.), und durch deren Anwendung allerdings alle Begriffsbildung, alles Urtheilen und Schließen und somit auch die Urtheils- und Schlußformen bedingt sind, in das s. g. transscendentale Gebiet verweisen, so habe ich nichts dagegen, von einer transscendentalen Bedeutung der Urtheilsformen und Schlußfiguren zu sprechen. Aber es bliebe immer die Differenz zwischen uns stehen, daß mir einerseits die metaphysische und die logische Bedeutung der

Kategorieen keineswegs in Eins zusammenfallen, und daß mir andrerseits jene Potentialität nicht schon ein Bewußtseyn dessen, was in ihr enthalten ist, involvirt, so wie daß sie mir nur eine Potentialität der möglichen (zu verwirklichenden) Gedanken, nicht aber eines möglichen Daseyns und seiner mannichfaltigen Bestimmungen ist. Denn auch der Gedanke eines reellen objektiven Seyns ist in jener Potentialität immer nur als möglicher Gedanke enthalten. Zur Verwirklichung dieses Gedankens, zum Bewußtseyn desselben und zur Gewißheit, daß ihm auch die Realität entspricht, kann unser Geist nur auf dem angedeuteten Wege, von der sinnlichen Empfindung (Perception) und dem sie begleitenden Gefühle der Nöthigung aus, gelangen. —

Dieß Wenige, verehrter Freund, habe ich in Betreff des Angelpunktes, um den sich die Differenz unsrer Ansichten dreht, Ihrer Erörterung entgegenzusetzen. Alles Uebrige, der Begriff des unendlichen Urtheils wie des Urtheils und Schlusses überhaupt, ja selbst die Stellung und Aufgabe der Logik, ist, wie mir scheint, nur Consequenz, die mit ihrer Prämisse steht und fällt. Jener Hauptpunkt aber ist, wie mich dünkt, von beiden Seiten so weit in's Licht gestellt, daß wir die Entscheidung über ihn und alle seine Consequenzen getrost dem Urtheil der unbetheiligten Sachkenner überlassen dürfen. Ich schließe daher, indem ich nur noch eine Bemerkung über Das, was Sie S. 232 f. sagen, hinzufüge. Die Thätigkeit, welche die wiederholten Anschauungen derselben einzelnen Gegenstände zu Dem, was Sie Begriff nennen, zusammenfaßt, involvirt auch nach meiner Ansicht ein Urtheil. Aber dieß Urtheil bestätigt gerade meine Ansicht von der Priorität der Begriffsbildung vor der Urtheilsbildung, — und nur um diese Priorität im Allgemeinen dreht sich an diesem Punkte unser Streit. Denn jenes Urtheil kann nur lauten: die Anschauung, die ich gestern (von dem Gegenstande) hatte, und diejenige, die ich heute (von ihm) habe, sind gleich, oder was dasselbe ist: der gestern und der heute von mir wahrgenommene Gegenstand ist derselbe. Dieß Urtheil aber setzt den

nothwendige Formen unsrer Gedanken giebt, wir über diese Gesetze, Normen und Formen schlechterdings nicht hinauskönnen. Das, was wir ihnen gemäß denken müssen, können wir ja unmöglich zugleich anders denken als wir es denken: diese Möglichkeit verschwindet vor der Nothwendigkeit, weil die Nothwendigkeit die Unmöglichkeit des Andersseyns ist. Zu behaupten daher, daß wir zwar gemäß der Natur unsers Denkens uns Etwas so und so denken müssen, daß es aber darum realiter doch anders seyn könne, ist insofern eine contradictio in adjecto, als der Satz, daß es realiter doch anders seyn könne, nur sagen will, daß der Gedanke seines reellen Andersseyns möglich sey, — und mithin daß die Nothwendigkeit, mit der wir es so und nicht anders denken, zugleich keine Nothwendigkeit sey.

Es fragt sich also vor allen Dingen: giebt es Gesetze, Normen und resp. nothwendige Formen unsers Denkens? Muß diese Frage bejaht werden, — und noch Niemand hat behauptet, daß der Satz der Identität und des Widerspruchs keine allgemeine Geltung habe und daß also ein viereckiger Triangel sehr wohl denkbar sey oder A auch nicht = A gedacht werden könne, — so ist damit zugestanden, daß eine gewisse Nothwendigkeit in oder über unserm Denken waltet. Denn ein Gesetz ist nur der Ausdruck dessen, was nothwendig und daher allgemein, immer und überall geschieht oder was von einer Thätigkeit (Kraft) nothwendig und allgemein gethan wird; eine Norm nur der Ausdruck dessen, was eine Thätigkeit nothwendig und allgemein befolgen, wonach sie sich richten muß, wenn es zur That kommen soll; eine nothwendige Form (ein formales Gesetz) endlich nur der Ausdruck der Art und Weise, in welcher eine Thätigkeit nothwendig und allgemein thätig ist. Daß eine solche Nothwendigkeit besteht und unser Denken oder wenn man lieber will, unsere Gedanken bedingt und bestimmt, ist mithin implicite anerkannt, sobald man irgend ein logisches Gesetz anerkennt. Die Frage kann daher nur seyn, wie weit diese Nothwendigkeit reicht, worauf sie beruht, worin sie sich äußert und wie sie sich in unserm Bewußtseyn geltend macht.

Ich behaupte nun immer wieder, was ich bereits verschiedentlich darzuthun versucht habe (s. System d. Logik S. 28 f. Grundprincip d. Philos. II, 27 f. 78 f.) — daß diese Nothwendigkeit nicht nur unser Denken im engern, sondern im weitesten Sinne, d. h. alle unsere geistige Thätigkeit, unser Empfinden und Fühlen, unser Percipiren und Wahrnehmen, unser Anschauen und Vorstellen, Glauben und Wissen, Verstehen und Begreifen durchzieht, und daß schlechthin Alles, was wir für wirklich und wahr, für gewiß und evident halten und somit alle von uns behauptete Realität und Objektivität, alle Erkenntniß und Wissenschaft, wie aller Glaube und alle Ueberzeugung, nur auf dem unmittelbaren oder vermittelten Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit beruhe, d. h. auf dem bloßen unmittelbar in's Bewußtseyn tretenden Gefühle oder auf der durch bestimmte Vermittelungen gewonnenen Einsicht, daß wir es so und nicht anders denken müssen. Ich behaupte, daß alles Beweisen, in welcher Form es auch auftreten möge, nur ein Aufzeigen dieser Denknothwendigkeit d. h. nur die Benutzung und Zusammenstellung derjenigen Mittel ist, die geeignet sind, uns die Denknothwendigkeit zum klaren Bewußtseyn zu bringen. Ich behaupte endlich, daß Alles, was uns im praktischen (moralischen) Gebiete als recht und unrecht, gut und böse gilt, nur der Ausdruck dessen ist, was unserm Bewußtseyn als nothwendig zu thun und zu unterlassen sich darstellt. Ich werde diese Behauptung in vorliegendem Artikel wiederum von andern Seiten her zu begründen suchen, und fordre Jeden auf, sie mit Gründen zu widerlegeen. —

Zum Begriff des Wissens soll die Objektivität seines Inhalts gehören. Aber was ist es denn zunächst, das uns das Daseyn eines Realen, Gegenständlichen überhaupt — das doch vorhanden seyn muß wenn es mit unserm Denken übereinstimmen soll — verbürgt? Der Realismus und Empirismus setzt dieses Daseyn ohne Weiteres voraus, d. h. es gilt ihm als unmittelbar gewiß und evident, und daher keines Beweises, keiner Erörterung bedürftig. Aber was ist diese unmittelbare Ge-

wißheit und Evidenz und worauf beruht sie? Man wird vielleicht antworten: sie beruht auf der Thatsächlichkeit, und ist Ausdruck, Bewußtseyn des Thatsächlichen oder selbst Thatsache des Bewußtseyns. Aber was ist denn Thatsache? Warum kann ich nicht auch sagen: es ist Thatsache, daß Gott existirt oder daß der Geist unsterblich ist? Worin besteht das Kriterium des Thatsächlichen? Ich sehe keine andre mögliche Antwort als: in der unmittelbaren Gewißheit und Evidenz, daß Etwas realiter ist und resp. so ist, wie es dem Bewußtseyn sich darstellt. Die Thatsächlichkeit beruht also vielmehr auf der unmittelbaren Gewißheit und Evidenz, nicht aber diese auf jener. Wir sagen sprüchwörtlich: dessen bin ich so gewiß wie meiner eignen Existenz. Wenn irgend eine, so ist diese Gewißheit eine unmittelbare. Aber warum bin ich meiner eignen Existenz so gewiß? Doch nicht darum, weil ich sie sehe oder überhaupt wahrnehme. Denn daß der Körper, den ich sehe, mein Körper ist, daß er existirt und daß seine Existenz meine Existenz ist, kann ich doch nicht sehen oder hören. Wir sagen ebenso sprüchwörtlich: das ist so evident wie $2 \times 2 = 4$. Und warum ist das so evident? Doch wiederum nicht deshalb, weil ich es sehe, daß 2 Dinge, zweimal gesetzt, 4 sind. Denn abgesehen davon, daß es sehr fraglich ist, ob ich das sehe, — das Thier sieht es sicherlich nicht, weil es überhaupt nicht zählt, — so hat ja gerade der Empirismus der Naturwissenschaften dargethan, daß die Objektivität des Sehens wie überhaupt der sinnlichen Perceptionen sehr zweifelhaft ist. Ja die Mathematik behauptet, daß $2 \times 2 = 4$ seyn und diese Evidenz bestehen würde, auch wenn es gar keine reellen, wahrnehmbaren Dinge gäbe. Worauf also beruht diese sprüchwörtlich gewordene Gewißheit und Evidenz? Offenbar nur darauf, daß ich mich durchaus nicht anders denn als seyend zu denken vermag, und daß ich ebenso 2×2 schlechterdings nicht $= 5$ oder 3 sondern nur $= 4$ zu denken im Stande bin, — d. h. auf dem unmittelbaren Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit. Das Gefühl meines eignen Daseyns, sofern es die Gewißheit desselben involvirt, ist

zugleich ein Gefühl der Nothwendigkeit, mich als daseyend zu fassen.

Eben darauf wird auch die unmittelbare Gewißheit vom Daseyn der reellen Dinge beruhen. Und in der That verbürgt uns die Sinnesempfindung und Sinnesperception das Daseyn reeller Gegenstände nicht etwa darum, weil wir dasselbe in ihr unmittelbar erfassen. Im Gegentheil, gerade der Empirismus der Naturwissenschaften hat wiederum dargethan, daß alle Empfindung durchaus subjektiver Natur ist, d. h. daß wir in ihr nicht ein reelles, objektives Etwas (Seyn oder So-seyn) erfassen, sondern nur in uns selbst Etwas finden, daß sie also unmittelbar und an sich selbst nicht der Ausdruck der Existenz oder Bestimmtheit eines reellen Gegenstandes, sondern nur der Ausdruck einer eingetretenen Bestimmtheit unsers eignen Seyns und Wesens ist. Die sinnliche Empfindung ist ja nur eine Nervenreizung, welche — auf eine bisher noch unerforschte Weise — unmittelbar und von selbst in die Seele sich überträgt, von ihr aufgenommen und verarbeitet und damit zu einer Affektion (einer bis dahin nicht dagewesenen Bestimmtheit) der Seele wird. Nicht also die Nervenreizung für sich, sondern die in ihrem Gefolge eintretende Affektion der Seele ist eine Empfindung. Die Empfindung kommt uns zum Bewußtseyn und wird damit zu einer P e r c e p t i o n, indem wir sie von unserm empfindenden Selbst (der Seele) u n t e r s c h e i d e n. Aber damit gewinnen wir nur das Bewußtseyn, d a ß wir überhaupt empfinden, nicht aber w a s wir empfinden. Dieses Was, d. h. die Bestimmtheit der einzelnen Empfindung als solcher, kommt uns nur zum Bewußtseyn, indem wir weiter die einzelne Empfindung nicht bloß von unserm empfindenden Selbst, sondern auch von andern Empfindungen unterscheiden. Dadurch erhält jede ihre Bestimmtheit für das Bewußtseyn und wird zu einer b e s t i m m t e n Perception, d. h. zur Perception eines Was, eines Inhalts der Empfindung, eines Empfundenen. Dieß Empfundene ist keineswegs das Reelle, Objektive, von dem die Nervenreizung ausgeht, sondern nur das Was oder die Bestimmtheit der Empfindung selbst, um die es

sich handelt, d. h. dasjenige worin diese Empfindung von andern Empfindungen für unser Bewußtseyn **unterschieden** ist. Das Empfundene braucht daher keineswegs der Bestimmtheit des reellen Gegenstandes, von dem die Nervenreizung ausging, zu entsprechen, — denn die Empfindung und die Nervenreizung ist nicht dasselbe; — ja es ist nicht einmal der Ausdruck des bloßen Daseyns des Gegenstandes; — denn unmittelbar kommt uns nicht dieses, sondern nur das Daseyn und die Bestimmtheit unserer Empfindung zum Bewußtseyn. — Wodurch also verbürgt uns dennoch, wie der Empirismus behauptet, die Sinnesempfindung und Sinnesperception das Daseyn reeller Gegenstände? Warum ist es noch niemals einem Philosophen, ja selbst keinem Wahnsinnigen, eingefallen, sich im Ernst für allein existirend zu halten? — Die Antwort auf diese Frage habe ich im vorletzten Hefte dieser Zeitschrift (Bd. XXIV. S. 276 ff.) zu geben und in dem voranstehenden Artikel gegen die Einwendungen Weiße's zu vertheidigen gesucht. Danach beruht die Gewißheit des Daseyns eines Reellen auf der doppelten Nothwendigkeit; 1) darauf, daß unsre sinnlichen Empfindungen und Perceptionen sich uns unwillkührlich aufdrängen, also auf einer Empfindungs- und Perceptionsnothwendigkeit, und 2) darauf daß, indem das Gefühl dieser Nöthigung und damit das Genöthigtwerden uns zum Bewußtseyn kommt, unsere unterscheidende Denkthätigkeit (der Verstand) kraft des sie beherrschenden Gesetzes der Causalität sich gedrungen findet, von dem Genöthigtwerden als der Wirkung ein nöthigendes Etwas als die Ursache zu unterscheiden und mit dem Seyn jener das Seyn dieser anzunehmen. Das unmittelbare Bewußtseyn dieser doppelten Nothwendigkeit ist die unmittelbare Gewißheit von der reellen Existenz der Dinge, die wir sinnlich wahrnehmen. Der Proceß, durch den unser Geist zu diesem Resultate gelangt und den ich a. a. O. etwas näher beschrieben habe, verläuft zwar beim Kinde, das eben erst in der Bildung seiner Anschauungen, Vorstellungen rc. begriffen ist, in der Unklarheit und Unbestimmtheit des noch unentwickelten Bewußtseyns. Aber das hindert nicht, sondern fördert eher jene unmittelbare Gewiß-

heit, indem das Gefühl, daß seine Empfindungen und Perceptionen (namentlich die des Tastsinns, des Drucks, Widerstands ꝛc.) sich ihm unwiderstehlich aufdrängen, sowie das Causalgesetz um so bestimmter und entschiedener sich geltend macht, je weniger es von der Reflexion geschwächt und getrübt wird. Diese Gewißheit begleitet uns durch alle Entwickelungsphasen des Bewußtseyns. Täglich und stündlich können wir es erproben, daß überall, wo wir mit Bewußtseyn empfinden, unmittelbar die Ueberzeugung vom Daseyn eines reellen Gegenstandes sich einstellt. Wir haben auch im einzelnen Falle gar keinen andern Beweis für dasselbe: daß hier ein Tisch steht, kann ich einem Andern nicht durch irgend eine Demonstration oder Argumentation darthun, sondern nur durch Appellation an sein unmittelbares Bewußtseyn; und dieß unmittelbare Bewußtseyn mit seiner Gewißheit ist, wie Jeder finden wird, nichts andres, als das bestimmte Gefühl der Nöthigung, ein solches reelles Seyn anzunehmen. Ja selbst die eigenthümlichen Erscheinungen des Träumens, des Fieberdeliriums, des Wahnsinns bestätigen unsre Ansicht. Wie wir im Traume nur darum mit wirklichen Personen und Gegenständen umzugehen glauben, weil die Traumbilder ebenso unwillkührlich wie die sinnlichen Empfindungen und Perceptionen des wachen Zustandes sich einstellen, so haben die Phantasieen des Fieberkranken, die fixen Ideen des Wahnsinnigen nur darum für ihn Realität, weil sie zufolge der Krankheit des Nervensystems und resp. der fühlenden Seele in derselben unwillkührlichen Weise seinem Bewußtseyn sich aufdrängen und daher von einem ähnlichen Gefühle der Nöthigung begleitet sind, wie jenes, das den gesunden Geist zur Annahme eines reellen Seyns treibt. Diese Annahme bleibt auch für den reflektirenden, forschenden, von jeder Voraussetzung abstrahirenden Verstand in voller Gewißheit bestehen, weil er das Daseyn jenes Gefühls nur durch die Annahme der Existenz eines nöthigenden Gegenstandes zu erklären vermag.

Wie mit den sinnlichen Empfindungen, eben so verhält es sich mit jenen G e f ü h l e n, in denen, wie so eben bemerkt wor-

den, die Bestimmtheiten, Zustände 2c. unserer eignen Seele sich uns kundgeben. Wir haben nicht nur ein Gefühl der Nothwendigkeit und resp. Freiheit in Betreff der Bestimmtheit unsrer Vorstellungen und ihres Eintretens in's Bewußtseyn, wir haben auch Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, der Sympathie und Antipathie, der Zuneigung und Abneigung mit ihren mannichfaltigen Unterarten, welche unsere Vorstellungen begleiten; wir fühlen uns selbst wohl oder unwohl, kräftig oder matt 2c. und haben mithin ein Gefühl von der allgemeinen zuständlichen Bestimmtheit unsers eignen Wesens (der Seele und des Leibes); wir haben Gefühle des Mangels, des Bedürfnisses, die, zum Bewußtseyn gekommen, die (bestimmte oder unbestimmte) Vorstellung der mangelnden, das Bedürfniß stillenden Gegenstände hervorrufen und damit zu Begierden nach diesen Gegenständen werden; wir haben ein Gefühl von allen unsern Geistesthätigkeiten und Gemüthsbewegungen (Affekten, Leidenschaften), welcher Art und welchen Ursprungs sie seyn mögen; wir haben ebenso ein Gefühl der Nothwendigkeit bei dem, was wir leiden, wie ein Gefühl der Freiheit bei dem, was wir wollen und thun; ja wir haben ein Gefühl dessen, was wir (unserm geistigen Wesen, unserer Bestimmung gemäß) seyn und thun *sollen*, wie wenigstens Alle behaupten müssen, die von einem Gewissen des Menschen, von einem Sinne für das Gute und Schöne reden. Auch diese Gefühle drängen sich uns auf; auch von ihnen sind viele so stark, daß wir sie nicht ignoriren können, daß sie gleichsam die Pforten des Bewußtseyns sprengen, indem sie unsre unterscheidende Denkthätigkeit nöthigen, sie von unserm fühlenden Selbst und resp. von andern Gefühlen zu unterscheiden, womit sie uns zum Bewußtseyn kommen und ihre Bestimmtheit für dasselbe erhalten. Auch hier also zeigt sich eine Gefühls- und Perceptionsnothwendigkeit, die auf dieselbe Weise, wie die der sinnlichen Empfindungen sich uns kund giebt. Und das Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit wiederum ist es allein, in welchem die unmittelbare, jedem Angriff trotzende Gewißheit ruht, daß unsere Seele nicht nur realiter existirt, sondern auch realiter ein empfindendes

und fühlendes, vorstellendes, begehrendes, liebendes und hassendes, strebendes und wollendes Wesen ist. Auch dieß läßt sich wiederum auf keine andre Weise darthun als durch Appellation an das eigne Bewußtseyn jedes Andern. So wenig sich daher für irgend ein Gefühl Beweise im engern Sinn des Worts beibringen lassen, ebensowenig wird es je gelingen, die Freiheit des menschlichen Willens durch Beweise im engern Sinne zu erhärten. Man kann aus der entgegengesetzten Annahme die schlimmsten, absurdesten Consequenzen entwickeln; wer nicht in sich selbst das bestimmte Gefühl, das unmittelbare Bewußtseyn der Freiheit seiner Willensentschlüsse hat, wird sich dadurch nicht widerlegt erachten und ohnehin stets Hinterthüren finden, durch die er jenen Consequenzen entschlüpft. Nur dieses Bewußtseyn zu wecken und resp. zu voller Klarheit und Bestimmtheit zu bringen, kann der Zweck aller Beweise für die menschliche Willensfreiheit wie überhaupt für das Daseyn und die Natur des menschlichen Geistes seyn. —

Was der Realismus auf Grund der s. g. Thatsächlichkeit voraussetzt, sucht der Idealismus, der vom Gedanken, vom Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn ausgeht, zu beweisen. Denn er muß vor Allem erklären, wie wir, obwohl in unser subjektives Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn eingeschlossen, doch dazu kommen, ein reelles, objektives Seyn (andrer Dinge und resp. unsrer selbst) anzunehmen. Fichte, der Hauptrepräsentant des Idealismus in neurer Zeit, suchte daher zu zeigen, wie es zum Wesen des Selbstbewußtseyns gehöre, daß das Ich (Subjekt) sich selber ein Nicht-ich (Objekt) gegenübersetze, — d. h. daß wir, sofern und indem wir unsrer selbst uns bewußt werden, uns genöthigt finden, von unserm Ich ein Nicht-ich zu unterscheiden. Und in der That erhält unser Ich nur dadurch, daß wir es von einem Andern (Nicht-ich) unterscheiden, seine Bestimmtheit für unser Bewußtseyn: nur dadurch wird es denkbar, weil das schlechthin Unbestimmte auch undenkbar ist. Einen im Ganzen ähnlichen, wenn auch im Einzelnen abweichenden Weg hatte bereits vor Fichte Kant eingeschlagen.

den, die Bestimmtheiten, Zustände rc. unserer
uns kundgeben. Wir haben nicht nur ein G
digkeit und resp. Freiheit in Betreff der Be
stellungen und ihres Eintretens in's
auch Gefühle des Angenehmen und
pathie und Antipathie, der Zuneigu
mannichfaltigen Unterarten, wel
ten; wir fühlen uns selbst w
matt rc. und haben mithin e
ständlichen Bestimmtheit u
des Leibes); wir haben G
die, zum Bewußtseyn g
Vorstellung der mang
hervorrufen und b
werden; wir hab ... andern Orte
und Gemüthsb ... ff.), und wiederhole
und welchen ... ude, soweit es nöthig ist, um
der Nothw ... vermittelte, bewiesene Wissen auf dem
Freiheit ... wie das unmittelbare Wissen.
Gefühl ... empirischen Wissenschaften, in der Rechtspflege wie
mun ... Gebieten des praktischen Lebens herrscht der s. g. That-
sachenbeweis oder der Beweis durch Autopsie vor. Er setzt
voraus, daß, was ich selbst gesehen, gehört, wahrgenommen,
erlebt habe, mir unmittelbar gewiß und resp. evident sey, und
daß ich daher auch dasjenige, was ein andrer glaubwürdiger
Mensch wahrgenommen zu haben versichert, als gewiß (wenn
auch nicht als gleich gewiß) annehmen werde. Er will mir
also durch eigne Anschauung oder durch das glaubwürdige Zeug-
niß Andrer diese Gewißheit geben. Aber die Gewißheit aller
sinnlichen Empfindungen, Perceptionen, Wahrnehmungen, be-
ruht, wie wir gesehen haben, nur darauf, daß sie sich unwill-
kührlich und unwiderstehlich unserm Bewußtseyn aufdrängen,
d. h. daß sie nothwendige Gedanken sind, und daß wir uns
genöthigt finden, ein reelles Seyn anzunehmen, von dem jene
Aufnöthigung herrührt. Der Thatsachenbeweis will mir also

...seyn bringen, daß ich in Folge dieser der
...haftenden Nothwendigkeit nicht umhin kann,
und resp. so-setzend anzunehmen: das Bewußt-
...ndigkeit ist die Gewißheit und Evidenz, die
...e andre Beweisform, die in der Rechts-
...nnt ist und eine große Rolle spielt, ist
Der Richter nimmt als erwiesen an,
der zu seiner Cognition gekommen,
...rden sey, der zur Zeit des gesche-
wo er ausgeübt worden, ge-
...er gestohlenen Sache befunden
...nde Auskunft geben zu kön-
...e Gewißheit, daß N. N.
...auf, daß die angegebenen Um-
...ion Jedem den Gedanken aufnöthigen,
... den Diebstahl begangen haben: das Bewußt-
... Denknothwendigkeit wiederum ist die Gewißheit, welche
... Beweis hervorruft. Auch viele Sätze der Naturwissenschaften beruhen auf dieser Form der Beweisführung. So ist der Beweis von der Rotation der Erde um die Sonne nichts andres als eine Combination verschiedener Thatsachen, die zusammengefaßt oder vielmehr zusammenwirkend dem Bewußtseyn den Gedanken aufnöthigen, daß trotz des Anscheins des Gegentheils die Erde sich um die Sonne drehe. — Die Mathematik, dieses gepriesene Musterbild aller Wissenschaften, bedient sich zu ihren Beweisen der s. g. Demonstration. Sie setzt zunächst bloß voraus, daß es gewisse allgemeine Sätze, Axiome und Definitionen, gebe, die unmittelbar (durch sich selbst) gewiß und evident seyen. Diese Axiome, z. B. zwei Dinge, die einem dritten gleichen, sind auch einander gleich, sind aber nur Anwendungen oder Specificationen des logischen Gesetzes der Identität und des Widerspruchs (A = A und nicht = non A), d. h. sie beruhen auf derselben allgemeinen Denknothwendigkeit, deren Ausdruck die logischen Gesetze sind. Auf den Grund dieser Axiome und resp. Definitionen baut dann die Mathematik sozusagen ein Ge-

den, die Bestimmtheiten, Zustände ꝛc. unserer eignen Seele sich uns kundgeben. Wir haben nicht nur ein Gefühl der Nothwendigkeit und resp. Freiheit in Betreff der Bestimmtheit unsrer Vorstellungen und ihres Eintretens in's Bewußtseyn, wir haben auch Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, der Sympathie und Antipathie, der Zuneigung und Abneigung mit ihren mannichfaltigen Unterarten, welche unsere Vorstellungen begleiten; wir fühlen uns selbst wohl oder unwohl, kräftig oder matt ꝛc. und haben mithin ein Gefühl von der allgemeinen zuständlichen Bestimmtheit unsers eignen Wesens (der Seele und des Leibes); wir haben Gefühle des Mangels, des Bedürfnisses, die, zum Bewußtseyn gekommen, die (bestimmte oder unbestimmte) Vorstellung der mangelnden, das Bedürfniß stillenden Gegenstände hervorrufen und damit zu Begierden nach diesen Gegenständen werden; wir haben ein Gefühl von allen unsern Geistesthätigkeiten und Gemüthsbewegungen (Affekten, Leidenschaften), welcher Art und welchen Ursprungs sie seyn mögen; wir haben ebenso ein Gefühl der Nothwendigkeit bei dem, was wir leiden, wie ein Gefühl der Freiheit bei dem, was wir wollen und thun; ja wir haben ein Gefühl dessen, was wir (unserm geistigen Wesen, unserer Bestimmung gemäß) seyn und thun sollen, wie wenigstens Alle behaupten müssen, die von einem Gewissen des Menschen, von einem Sinne für das Gute und Schöne reden. Auch diese Gefühle drängen sich uns auf; auch von ihnen sind viele so stark, daß wir sie nicht ignoriren können, daß sie gleichsam die Pforten des Bewußtseyns sprengen, indem sie unsre unterscheidende Denkthätigkeit nöthigen, sie von unserm fühlenden Selbst und resp. von andern Gefühlen zu unterscheiden, womit sie uns zum Bewußtseyn kommen und ihre Bestimmtheit für dasselbe erhalten. Auch hier also zeigt sich eine Gefühls- und Perceptionsnothwendigkeit, die auf dieselbe Weise, wie die der sinnlichen Empfindungen sich uns kund giebt. Und das Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit wiederum ist es allein, in welchem die unmittelbare, jedem Angriff trotzende Gewißheit ruht, daß unsere Seele nicht nur realiter existirt, sondern auch realiter ein empfindendes

und fühlendes, vorstellendes, begehrendes, liebendes und hassendes, strebendes und wollendes Wesen ist. Auch dieß läßt sich wiederum auf keine andre Weise darthun als durch Appellation an das eigne Bewußtseyn jedes Andern. So wenig sich daher für irgend ein Gefühl Beweise im engern Sinn des Worts beibringen lassen, ebensowenig wird es je gelingen, die Freiheit des menschlichen Willens durch Beweise im engern Sinne zu erhärten. Man kann aus der entgegengesetzten Annahme die schlimmsten, absurdesten Consequenzen entwickeln; wer nicht in sich selbst das bestimmte Gefühl, das unmittelbare Bewußtseyn der Freiheit seiner Willensentschlüsse hat, wird sich dadurch nicht widerlegt erachten und ohnehin stets Hinterthüren finden, durch die er jenen Consequenzen entschlüpft. Nur dieses Bewußtseyn zu wecken und resp. zu voller Klarheit und Bestimmtheit zu bringen, kann der Zweck aller Beweise für die menschliche Willensfreiheit wie überhaupt für das Daseyn und die Natur des menschlichen Geistes seyn. —

Was der Realismus auf Grund der s. g. Thatsächlichkeit voraussetzt, sucht der Idealismus, der vom Gedanken, vom Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn ausgeht, zu beweisen. Denn er muß vor Allem erklären, wie wir, obwohl in unser subjektives Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn eingeschlossen, doch dazu kommen, ein reelles, objektives Seyn (andrer Dinge und resp. unsrer selbst) anzunehmen. Fichte, der Hauptrepräsentant des Idealismus in neurer Zeit, suchte daher zu zeigen, wie es zum Wesen des Selbstbewußtseyns gehöre, daß das Ich (Subjekt) sich selber ein Nicht-ich (Objekt) gegenübersetze, — d. h. daß wir, sofern und indem wir unsrer selbst uns bewußt werden, uns genöthigt finden, von unserm Ich ein Nicht-ich zu unterscheiden. Und in der That erhält unser Ich nur dadurch, daß wir es von einem Andern (Nicht-ich) unterscheiden, seine Bestimmtheit für unser Bewußtseyn: nur dadurch wird es denkbar, weil das schlechthin Unbestimmte auch undenkbar ist. Einen im Ganzen ähnlichen, wenn auch im Einzelnen abweichenden Weg hatte bereits vor Fichte Kant eingeschlagen.

Sehen wir davon ab, ob ihre wie andre, von ihren Nachfolgern aufgestellte Beweise zum Ziele führen — Fichte wollte bekanntlich gar nicht das reelle Daseyn des Nicht-ich beweisen, sondern erklärte es vielmehr theoretisch (vom Denken, Bewußtseyn aus) für unbeweisbar, — jedenfalls setzt schon der bloße Versuch einer solchen Beweisführung voraus, daß die Denknothwendigkeit der Grund aller Gewißheit und Evidenz sey. Denn indem ich irgend einen Beweis antrete, setze ich voraus, daß ich Mittel besitze, Andere zu nöthigen, dasselbe für gewiß, richtig, wahr zu halten, was ich dafür halte. Und worin bestehen diese Mittel? Wiederum nur in nothwendigen Gedanken, d. h. in Gedanken, die sich dem Bewußtseyn aufdrängen, so daß es sie überhaupt denken und resp. in dieser und keiner andern Bestimmtheit denken muß. Ich habe dieß durch eine Uebersicht über die verschiedenen Beweisformen, die es giebt, schon an einem andern Orte darzuthun gesucht (Syst. d. Logik S. 33 ff.), und wiederhole hier nur, was ich dort gesagt habe, soweit es nöthig ist, um zu zeigen, daß auch das vermittelte, bewiesene Wissen auf demselben Grunde steht wie das unmittelbare Wissen.

In den empirischen Wissenschaften, in der Rechtspflege wie in allen Gebieten des praktischen Lebens herrscht der s. g. Thatsachenbeweis oder der Beweis durch Autopsie vor. Er setzt voraus, daß, was ich selbst gesehen, gehört, wahrgenommen, erlebt habe, mir unmittelbar gewiß und resp. evident sey, und daß ich daher auch dasjenige, was ein andrer glaubwürdiger Mensch wahrgenommen zu haben versichert, als gewiß (wenn auch nicht als gleich gewiß) annehmen werde. Er will mir also durch eigne Anschauung oder durch das glaubwürdige Zeugniß Andrer diese Gewißheit geben. Aber die Gewißheit aller sinnlichen Empfindungen, Perceptionen, Wahrnehmungen, beruht, wie wir gesehen haben, nur darauf, daß sie sich unwillkührlich und unwiderstehlich unserm Bewußtseyn aufdrängen, d. h. daß sie nothwendige Gedanken sind, und daß wir uns genöthigt finden, ein reelles Seyn anzunehmen, von dem jene Aufnöthigung herrührt. Der Thatsachenbeweis will mir also

nur zum Bewußtseyn bringen, daß ich in Folge dieser der Wahrnehmung anhaftenden Nothwendigkeit nicht umhin kann, etwas als seyend und resp. so-seyend anzunehmen: das Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit ist die Gewißheit und Evidenz, die er gewährt. — Eine andre Beweisform, die in der Rechtspflege allgemein anerkannt ist und eine große Rolle spielt, ist der s. g. Indicienbeweis. Der Richter nimmt als erwiesen an, daß z. B. ein Diebstahl, der zu seiner Cognition gekommen, von Demjenigen begangen worden sey, der zur Zeit des geschehenen Diebstahls an dem Orte, wo er ausgeübt worden, gesehen worden ist, sich im Besitz der gestohlenen Sache befunden hat, ohne über deren Erwerb genügende Auskunft geben zu können, u. s. w. Worauf beruht hier die Gewißheit, daß N. N. der Dieb ist? Offenbar nur darauf, daß die angegebenen Umstände in ihrer Combination Jedem den Gedanken aufnöthigen, nur N. N. könne den Diebstahl begangen haben: das Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit wiederum ist die Gewißheit, welche der Beweis hervorruft. Auch viele Sätze der Naturwissenschaften beruhen auf dieser Form der Beweisführung. So ist der Beweis von der Rotation der Erde um die Sonne nichts andres als eine Combination verschiedener Thatsachen, die zusammengefaßt oder vielmehr zusammenwirkend dem Bewußtseyn den Gedanken aufnöthigen, daß trotz des Anscheins des Gegentheils die Erde sich um die Sonne drehe. — Die Mathematik, dieses gepriesene Musterbild aller Wissenschaften, bedient sich zu ihren Beweisen der s. g. Demonstration. Sie setzt zunächst bloß voraus, daß es gewisse allgemeine Sätze, Axiome und Definitionen, gebe, die unmittelbar (durch sich selbst) gewiß und evident seyen. Diese Axiome, z. B. zwei Dinge, die einem dritten gleichen, sind auch einander gleich, sind aber nur Anwendungen oder Specificationen des logischen Gesetzes der Identität und des Widerspruchs (A = A und nicht = non A), d. h. sie beruhen auf derselben allgemeinen Denknothwendigkeit, deren Ausdruck die logischen Gesetze sind. Auf den Grund dieser Axiome und resp. Definitionen baut dann die Mathematik sozusagen ein Ge-

bäude von postulirten inneren Anschauungen auf, d. h. sie stützt sich einerseits auf die Gewißheit, welche die eigne Anschauung gewährt, aber sie bringt andrerseits die Sache, um die es sich handelt, nicht unmittelbar zur Anschauung, sondern ruft jene Gewißheit nur mittelbar hervor, indem sie mehrere Anschauungen dergestalt combinirt und auf einander bezieht, daß aus ihnen eine neue Anschauung mit Nothwendigkeit entsteht und zwar nicht nur überhaupt im Bewußtseyn sich einstellt, sondern auch in der durch die vermittelnden Anschauungen bedingten Bestimmtheit sich ihm aufdrängt. So z. B. sieht man es einem Dreieck nicht unmittelbar an, daß seine 3 Winkel = 2 R sind; aber nachdem es mir den Mathematiker demonstrirt, d. h. nachdem er seine Hülfslinien gezogen und unter Berufung auf seine Axiome die dadurch entstehenden Figuren in bestimmte Beziehung gesetzt hat, wird es mir vollkommen evident: ich gewinne die klare bestimmte Anschauung von jener Gleichheit und demgemäß finde ich mich genöthigt zu denken, daß die 3 Winkel = 2 R sind. Das Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit wiederum ist die Gewißheit und Evidenz, welche die Demonstration bewirkt. — Die specifisch logische Beweisführung, der s. g. Syllogismus, gründet sich dagegen nur auf die allgemeinen formalen Gesetze und resp. Normen unsers Denkens überhaupt, mit deren Darlegung und Entwickelung es allein die Logik zu thun haben kann. Der Syllogismus ist nur eine nothwendige Consequenz des Satzes der Identität und des Widerspruchs, eine Anwendung desselben auf das Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen: er will nur zum klaren Bewußtseyn bringen, daß, so gewiß (nothwendig) A = A, das Identische als identisch zu denken ist, so gewiß das, was vom Allgemeinen gilt, auch von dem unter ihm befaßten Einzelnen gelten (gedacht werden) muß, weil eben das Allgemeine nur das in allem Einzelnen Identische ist. Die Gewißheit, die ihm inhärirt (z. B. daß, wenn alle Menschen sterblich sind, auch Cajus sterblich seyn müsse), ist nur das Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit. — Was endlich die wissenschaftlich wichtigsten Beweise der s. g. Analogie,

der Induction und der Deduction betrifft, so gründen sie sich auf dasselbe Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen. Der Schluß der Analogie nimmt an, daß das Gleiche (Allgemeine), das von einer Anzahl einzelner Dinge, Fälle, Verhältnisse gilt, auch von andern ähnlichen Dingen, analogen Fällen und Verhältnissen gelten werde, daß also z. B. weil Kupfer, Zink rc. als Leiter der Elektricität sich erweisen, alle Metalle dieselbe Eigenschaft besitzen werden. Er setzt also zuvörderst als gewiß voraus, daß alles Einzelne unter irgend ein Allgemeines (sey es Begriff oder Gesetz) befaßt sey. Aber auf diese Voraussetzung gründet er eine nur hypothetische Gewißheit. Denn daraus, daß überhaupt alles Einzelne unter irgend ein Allgemeines befaßt ist, folgt keineswegs, daß dieses und jenes bestimmte Einzelne, wenn eines dem andern auch noch so ähnlich ist, unter dieses bestimmte Allgemeine begriffen sey. Der Schluß der Analogie gilt daher nur bis auf Weiteres, nur so lange als die Erfahrung ihn nicht widerlegt hat. — Während dieser Schluß das Einzelne wie das Allgemeine als bekannt (gewiß) voraussetzt und nur die Frage, ob das gegebene Einzelne unter das gegebene Allgemeine zu subsumiren sey, von seinen Prämissen aus entscheideu will, liegt dem Schluße der Induction nur das Einzelne als bekannt vor und von diesem aus will er das noch unbekannte Allgemeine, unter das es zu subsumiren sey, erschließen (nachweisen). Auch er stützt sich mithin auf den Satz, daß alles Einzelne nothwendig unter irgend ein Allgemeines (des Begriffs oder Gesetzes) befaßt seyn müsse und daß das Allgemeine in dem unter ihm stehenden Einzelnen sich ausdrücke. Auf Grund dieses Satzes will er durch genauere Vergleichung, vollständigere Bestimmung, Analyse, Verbindung und resp. Sonderung des gegebenen Einzelnen darthun, unter welches Allgemeine es zu befassen sey. Gelingt es ihm, so geschieht das überall nur dadurch, daß die besondre Beziehung, in die er das Einzelne durch Verbindung oder Absonderung setzt, oder die Vergleichung, Analyse und nähere Bestimmung desselben, von selbst mit innerer Nothwendigkeit den Gedanken

desjenigen Allgemeinen hervorruft, unter dessen Botmäßigkeit das gegebene Einzelne steht. Nur in dem Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit, — die um so strenger ist, je entschiedener sie die Denkbarkeit nicht nur ihres Gegentheils, sondern des Andersseyns überhaupt ausschließt, und die daher bedeutend verstärkt wird, wenn es möglich ist die Probe zu machen, ob unter Voraussetzung des gefundenen Allgemeinen die einzelnen Erscheinungen ihm gemäß sich gestalten und resp. vorherbestimmen (berechnen) lassen, — besteht wiederum allein die Gewißheit und Evidenz, welche der Beweis darbietet. So wurde Newton durch die genaue Analyse der Formen, Bedingungen und Gesetze des Fallens der Körper auf der Erde, verglichen mit den Bewegungen der Himmelskörper unwillkührlich zu dem Gedanken geführt, daß nach demselben Gesetze (der Gravitation) die Bewegung der Planeten um die Sonne sich vollziehen dürfte; die Berechnung bestätigte den Gedanken und erhob die Hypothese zur Gewißheit. — Der Beweis durch Deduction endlich schlägt das umgekehrte Verfahren ein: er schließt vom Allgemeinen auf das Einzelne, d. h. er setzt das Allgemeine und die es constituirenden Momente (den Inhalt des Begriffs, des Gesetzes, des allgemeinen Urtheils) als gewiß voraus und sucht zu zeigen, daß die Momente desselben, in bestimmte Beziehung gesetzt, analysirt, schärfer bestimmt, mit Nothwendigkeit den Gedanken eines neuen unter das Allgemeine zu befassenden, aber nicht unmittelbar in ihm vorliegenden Momentes hervorrufen. So beweist die Mathematik von dem allgemeinen Satze aus, daß die 3 Winkel jedes Dreiecks = 2 R sind, die besondre Größe der einzelnen Winkel des gleichseitigen Dreiecks, d. h. der Mathematiker bringt mir zum klaren Bewußtseyn, daß, wenn ich jenen allgemeinen Satz annehme, ihn analysire und auf das gleichseitige Dreieck anwende, ich mich genöthigt finde, jeden einzelnen Winkel des letzteren = $^2/_3$ R zu setzen, daß also unter jenem allgemeinen Satze diese besondre Bestimmung nothwendig mit befaßt sey. Das Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit wiederum ist die Gewißheit und Evidenz, welche der Beweis gewährt. —

Welche andre Beweisformen man noch anführen oder ersinnen möge, ich behaupte mit der größten Zuversicht, daß sie alle denselben Grund und Zweck haben, d. h. daß sie alle die Denknothwendigkeit überhaupt voraussetzen und von irgend welchen denknothwendigen Prämissen aus einen andern neuen Gedanken als denknothwendig darthun oder dessen Denknothwendigkeit zum Bewußtseyn bringen wollen. Es kann nicht anders seyn, sobald man zugiebt, daß alles Beweisen nur Gewißheit geben oder die Sache, um die es sich handelt, evident machen will, und sobald man sich überzeugt hat, daß alle Gewißheit und Evidenz nur in dem mittel- oder unmittelbaren Bewußtseyn der Denknothwendigkeit eines Gedankens überhaupt und seiner Bestimmtheit insbesondre besteht. Für diese Ueberzeugung freilich läßt sich kein Beweis beibringen: es läßt sich nicht gewiß und evident machen, worin die Gewißheit und Evidenz selbst besteht, weil damit nur idem per idem bewiesen wäre. Aber die Gewißheit, weil sie eine Bestimmtheit des Bewußtseyns ist, giebt sich von selbst durch ein bestimmtes Gefühl dem Selbstbewußtseyn kund: sie manifestirt sich in dem Gefühle der Sicherheit und Festigkeit, der Unabweislichkeit und Unveränderlichkeit, das die gewissen und evidenten Gedanken begleitet und das dem Geiste selbst als ein Gefühl eigner, auf diesen Gedanken ruhender Sicherheit und Festigkeit sich mittheilt. Will man zwischen Gewißheit und Evidenz noch unterscheiden, so kann man sagen: die Gewißheit sey das Bewußtseyn, einen Gedanken nur überhaupt denken (haben oder produciren) zu müssen, die Evidenz dagegen das Bewußtseyn, einen Gedanken, wenn man ihn denkt, in dieser und keiner andern Bestimmtheit (nach Inhalt und Form) denken zu müssen, die Gewißheit also das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit, sofern sie die Existenz des Gedankens und seines Objekts betrifft, die Evidenz dagegen das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit, sofern sie die Beschaffenheit des Gedankens und seines Gegenstandes betrifft. —

Kehren wir nach dieser Erörterung zu der Frage zurück, ob das reelle objektive Seyn, mit dem unser Denken, sofern es

Wissen ist, angeblich übereinstimmt, sich beweisen lasse, so leuchtet nunmehr ein, daß von einem solchen Beweise nur die Rede seyn kann, wenn die Grundlage alles Beweisens, das Daseyn einer unser Denken irgend wie bestimmenden und bedingenden Nothwendigkeit zugestanden wird. Wird dieß zugestanden, — und selbst der reine principielle Skepticismus muß, wenn er sich nicht selbst vernichten will, gewisse Gedanken als denknothwendig zugeben (wie ich Syst. d. Logik S. 9 ff. und Princip der Philos. S. 12 ff. dargethan habe), — so läßt sich allerdings jener Beweis führen, und ich habe ihn an einem andern Orte (Syst. d. Logik S. 41 ff.) nach seinen Prämissen und Momenten ausführlich entwickelt. Danach ergiebt sich, daß wir uns bei näherer Betrachtung genöthigt finden, unsere nothwendigen Gedanken als vermittelt, bedingt und bestimmt theils durch die Natur (die gegebene reelle Bestimmtheit) unsers eignen Denkens, theils durch die Mitwirkung eines objektiven reellen Seyns, und somit ein solches Seyn selbst anzunehmen. Damit aber erhellet zugleich, daß die s. g. Thatsächlichkeit, auf welche der Realismus sich beruft, und die Selbstgewißheit des Denkens, Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, von welcher der Idealismus ausgeht und die Kraft seiner Beweise hernimmt, nur zwei verschiedene Namen für eine und dieselbige Sache sind. Jene Thatsächlichkeit ist nur der Ausdruck des unmittelbaren Bewußtseyns (Gefühls) der Denknothwendigkeit, sofern sie in den sinnlichen Empfindungen und Perceptionen wie in den Gefühlen von den Bestimmtheiten und Zuständen unsers eignen Wesens sich kund giebt; die Selbstgewißheit des Idealismus nur der Ausdruck des unmittelbaren Bewußtseyns derselben Denknothwendigkeit, sofern sie in ihrem letzten Grunde auf der Natur unsers Denkens und dem durch sie bedingten Ursprunge unserer ersten Gedanken (Empfindungen, Gefühle) wie der Perception derselben und damit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns beruht. Beide haben dieselbe Basis: beide gründen sich auf die doppelte Bedingtheit un-

sers Denkens und unserer Gedanken durch die gegebene Natur unsers Geistes und durch die gegebene Natur des reellen Seyns, des Universums, zu dem er in seiner reellen Existenz selbst gehört. —

Aber was hilft alle Gewißheit, daß es ein reelles Seyn überhaupt giebt, — was ohnehin noch niemals im Ernste bestritten worden ist, — wenn wir zu keiner Gewißheit darüber gelangen können, was dieses reelle Seyn an sich, objektiv sey, worin seine objektive Bestimmtheit, Beschaffenheit, Wesenheit bestehe? Hier kann der Realismus nicht auf jene unmittelbare Gewißheit (Thatsächlichkeit) sich berufen, die in unsern sinnlichen Empfindnngen und Perceptionen sich uns aufdrängt. Denn hier zeigt gerade die nähere Untersuchung unsrer Sinnesperceptionen, daß in ihnen nicht das An-sich oder die objektive Bestimmtheit der Dinge, sondern unmittelbar nur unsere eigne Empfindung, d. h. nur unsere subjektive, wenn auch durch die Mitwirkung des reellen Seyns vermittelte Bestimmtheit (Affektion) unsrer Nerven und resp. unsrer Seele sich kundgiebt. Hier zeigt uns gerade die Erfahrung selbst tagtäglich, daß das, als was die Dinge uns unmittelbar erscheinen, — z. B. die scheinbare Kleinheit entfernter Gegenstände — der objektiven Bestimmtheit derselben vielfach nicht entspricht. Hier also bliebe nur die zweite Form, der vermittelten Gewißheit, der nachgewiesenen Denknothwendigkeit, übrig. Nur der auf der Reflexion beruhende Nachweis, daß und wieweit wir, trotz jener Subjektivität unsrer Sinnesperceptionen, doch genöthigt und damit berechtigt sind, bestimmte Gedanken als entsprechend der objektiven Beschaffenheit der Dinge anzusehen, kann darüber entscheiden, ob jene vorausgesetzte Objektivität demjenigen, was wir als Wissen bezeichnen, zukomme oder nicht.

In der That ergiebt nun die Reflexion zunächst, daß aus jener Subjektivität unsrer Sinnesperceptionen für sich allein noch keineswegs die Falschheit dessen, was wir in ihnen percipiren, folgt, d. h. daß die Subjektivität jener und die Objektivität des reellen Seyns nicht nothwendig differiren müs-

sen. Daraus ergiebt sich weiter, daß, wenn nun auch thatsächlich viele unsrer Sinnesperceptionen der objektiven Bestimmtheit der Dinge nicht entsprechen, darum noch keineswegs von allen unsern Sinnesperceptionen dasselbe gelten müsse. Denn da es trotz der Subjektivität derselben immer möglich bleibt, daß in ihnen die objektive Bestimmtheit des reellen Seyns sich kund gebe, so kann auch einzelnen derselben diese Objektivität zukommen, während sie andern mangelt. Die Reflexion ergiebt endlich, daß, wo wir uns genöthigt sehen, die objektive Bestimmtheit der Dinge und den subjektiven Inhalt unserer Sinnesperception als differirend zu fassen, dieß doch wiederum auf Grund der Erfahrung, in Folge gewisser andrer Sinnesperceptionen geschieht. Wenn wir uns überzeugen, daß die entfernten Gegenstände nicht so klein sind wie wir sie unmittelbar wahrnehmen, oder daß eine verschieden gefärbte, rasch gedrehte Scheibe nicht weiß (grau) ist, wie sie während der Drehung erscheint, so gewinnen wir diese Ueberzeugung nur mittelst einer neuen Wahrnehmung. Und wenn die Naturwissenschaft darthut, daß was uns als Bewegung der Sonne um die Erde erscheint, in Wahrheit die Rotation der Erde um die Sonne ist, oder daß was wir als mannichfaltige Töne und Farben percipiren, realiter nur verschiedenartige Schwingungen der Luft und des Aethers sind, so beweist sie dieß in letzter Instanz nur von andern empirischen Thatsachen, also von andern bestimmten Sinnesperceptionen aus. Der Beweis würde mithin nichts beweisen und die Ueberzeugung jener Differenz zwischen dem An-sich des reellen Seyns und seiner Erscheinung gar nicht hervorrufen können, wenn diejenigen Sinnesperceptionen, auf die er sich stützt, nicht die Gewißheit ihrer Objektivität in sich trügen und dadurch von denen, deren Nicht-Objektivität dargethan werden soll, sich unterscheiden. In der That giebt es nun Sinnesperceptionen von solcher Gewißheit, d. h. von denen wir uns genöthigt sehen anzunehmen, daß ihr Inhalt dem An-sich der Dinge entspreche. So viel Beweise man auch für die s. g. Sinnestäuschung beibringen möge, Niemand wird sich einreden lassen,

daß die viereckige Tischplatte, die er vor sich hat, möglicher Weise an sich nicht viereckig seyn könne oder daß sie an sich nicht größer sey als der Bogen Papier, der auf ihr liegt. Kein Skeptiker, kein Idealist wird im Ernste glauben, daß, wenn er Salzkörner und Goldkörner in ein Glas mit Wasser wirft, die einen, nachdem sie verschwunden sind und das Wasser einen salzigen Geschmack erhalten hat, sich wirklich nicht im Wasser aufgelöst haben, während die andern unaufgelöst noch vorhanden sind. Und ebensowenig kann er sich der Ueberzeugung entziehen, daß, wenn er einen Bogen Papier zerreißt, der Riß nicht bloß scheinbar, sondern an sich vorhanden und die Wirkung seiner Thätigkeit sey; ja er wird sogar glauben müssen, daß, wenn er Stahl und Stein zusammenschlägt und der heraussprühende Funke einen brennbaren Stoff entzündet, damit realiter eine Veränderung des Stoffes eingetreten und der Funke die reale Ursache dieser Veränderung wie seinerseits die reale Wirkung der Berührung von Stahl und Stein sey.

Sehen wir nun aber diese Art von Sinnesperceptionen näher an, so werden wir finden, daß überall die Gewißheit ihrer Objektivität keine unmittelbare ist. Schon die Ueberzeugung, die wir gewinnen, daß die entfernten Gegenstände realiter nicht so klein sind wie sie uns erscheinen, stützt sich nicht bloß auf die Wahrnehmung, daß sie, je näher wir kommen, desto größer erscheinen, sondern zugleich auf das logische Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs, d. h. auf die Undenkbarkeit, daß dieselbe Sache zugleich 6 Fuß und 12 Fuß hoch seyn könne. Dasselbe gilt für das Beispiel von der gedrehten Scheibe. Und wenn es uns völlig unzweifelhaft ist, daß die viereckige Tischplatte wirklich viereckig ist und die Salzkörner wirklich im Wasser sich aufgelöst haben, die Goldkörner dagegen unaufgelöst geblieben sind, so gründet sich die Gewißheit in diesen und vielen ähnlichen Fällen darauf, daß hier zwei verschiedene Sinne, der Tastsinn zusammen mit dem Gesichts- und resp. Geschmackssinn, uns dieselbe Erscheinung darbieten; eben damit aber auf die beiden Denkgesetze a) der Identität und des Widerspruchs,

aus welchem folgt, daß verschiedene Ursachen auch verschiedene Wirkungen haben müssen, und daß also, wenn hier die Erscheinung nur die Wirkung der subjektiven Thätigkeit unsrer Sinne wäre, auch zwei verschiedene Sinne verschiedene Erscheinungen hervorrufen müßten; und b) auf das Gesetz der Causalität, nach welchem das Verschwinden der Salzkörner, die ich so eben noch gesehen und gefühlt habe, eine Ursache haben muß, die nicht in meinem Tast- und Gesichtssinne liegen kann, weil Eines und Dasselbe nicht zugleich die Ursache der Erscheinung und der Nicht-Erscheinung seyn kann. Ebenso beruht bei den zuletzt angeführten Beispielen die Gewißheit, daß der Bogen Papier wirklich zerrissen, der brennbare Stoff wirklich entzündet ist, nicht bloß auf der identischen Wahrnehmung des Gesichts- und Tastsinns, sondern zugleich auf der Denknothwendigkeit des Gesetzes der Causalität, daß jede Wirkung (Veränderung) ihre Ursache haben müsse. Dasselbe endlich gilt überaall, wo die Objektivität durch das s. g. Experiment sicher gestellt oder bestätigt wird. Denn diese Bestätigung und die in ihr liegende Gewißheit gründet sich darauf, daß die natürliche Erscheinung auf eine andre, künstliche Weise hervorgerufen wird, daß also trotz der veränderten Verhältnisse, trotz der veränderten Stellung des Objekts zu unserer Sinnesperception, die Erscheinung dieselbe bleibt. — Wir behaupten, daß bei allen Wahrnehmungen, die von der Gewißheit der Objektivität begleitet erscheinen, dieselbe im letzten Grunde auf einem Denkgesetze, auf einer in der Natur unsers Denkens selbst liegenden Denknothwendigkeit beruht, daß also ihre Objektivität nicht durch die Sinnesperception selbst, sondern durch die Denknothwendigkeit verbürgt ist.

Sonach aber ergiebt sich, daß die behauptete Objektivität unsers Wissens, auch wo ihr die Erfahrung, d. h. eine Sinnes- oder Gefühlsperception zur Seite steht, in Wahrheit auf der Denknothwendigkeit beruht. Dasselbe gilt, wie von selbst einleuchtet, in allen Fällen, in denen die Objektivität darum angenommen wird, weil — wie bei der Lehre von der Gravitation der Himmelskörper oder der gegenwärtig gangbaren Licht-

und Farbentheorie — unter Voraussetzung derselben die gegebenen Erscheinungen „sich erklären" lassen, d. h. in einen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen treten, durch den sie ihre sich gleichbleibende Bestimmtheit erhalten. Dasselbe endlich gilt natürlich überall, wo wir uns auf gar keine Erfahrung berufen können und doch unsern Gedanken Objektivität beimessen. Daß zwei gerade Linien unmöglich einen Raum umschließen, vermag uns keine Erfahrung zu lehren; und doch sind wir überzeugt, daß es auch im reellen Seyn unmöglich ist. Und das Grundgesetz der Mechanik, daß eine Bewegung in derselben Richtung und Geschwindigkeit sich in's Unendliche fortsetzen würde, wenn keine andre Kraft sie hemmte oder ihre Richtung veränderte, vermag keine Erfahrung zu bestätigen, und doch betrachten wir es als realiter und objektiv gültig. Vieles endlich, dessen Realität und Objektivität uns gewiß ist, beruht nur auf Schlüssen und Folgerungen von gewissen Prämissen aus, mithin nicht unmittelbar auf der Erfahrung, sondern auf derjenigen Gewißheit, welche die Folgerung und der Schluß gewährt, d. h. auf einer logischen Denknothwendigkeit. Kurz, wohin wir auch blicken mögen, überall zeigt sich, daß von einer Objektivität unsers Wissens nur die Rede seyn kann, wo sich dieselbe beweisen läßt, d. h. wo es sich zum Bewußtseyn bringen läßt, daß wir genöthigt sind, unseren Gedanken, seyen es unmittelbare Anschauungen oder durch die Reflexion, durch Urtheile, Schlüsse und Folgerungen vermittelte Vorstellungen und Begriffe, Objektivität beizumessen.

Fassen wir die Resultate unsrer Erörterungen zusammen, so hat sich ergeben: 1) wenn zum Begriffe des Wissens die Objektivität seines Inhalts gehört, so ist es doch nicht diese Objektivität selbst, die den Begriff des Wissens constituirt, sondern ein Wissen ist überall nur da, wo wir das mittel- oder unmittelbare Bewußtseyn (mit seinen beiden Formen der Gewißheit und Evidenz) haben, daß wir genöthigt sind, ein reelles objektives Seyn überhaupt anzunehmen und die Bestimmtheit desselben als entsprechend der Bestimmtheit derjenigen Gedanken,

die den Inhalt des Wissens bilden, zu denken. 2) Wenn der Begriff der Wahrheit fordert, daß der Inhalt unsers Wissens mit dem reellen Seyn und dessen objektiver Beschaffenheit übereinstimme, so beruht auch alle Erkenntniß der Wahrheit auf der Denknothwendigkeit: wir können uns Erkenntniß der Wahrheit nur beilegen, sofern wir jener Uebereinstimmung gewiß sind. 3) Ein unmittelbares Wissen kann es nur geben, sofern das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit ein unmittelbares ist. Allein es zeigt sich, daß es zwar für unser Selbstbewußtseyn in dieser Beziehung Unterschiede giebt, indem uns Vieles unmittelbar gewiß zu seyn scheint, Andres dagegen nur durch Vermittelungen (Beweise) uns gewiß wird, daß aber in Wahrheit jenes Bewußtseyn der Denknothwendigkeit stets ein vermitteltes ist, und daß der Unterschied zwischen unmittelbarer und mittelbarer Gewißheit insofern nur ein quantitativer ist, als er nur das Mehr oder Minder der Vermittelung betrifft. Die Gewißheit vom bloßen Daseyn reeller Dinge wie unsers eignen Wesens ist zwar für unser Selbstbewußtseyn insofern eine unmittelbare, als sie im unmittelbaren Selbstgefühle als ein Gefühl der Denknothwendigkeit sich ankündigt; aber dieß Gefühl ist vermittelt durch ein Afficirtwerden der Seele von ihrem eignen Thun und Leiden und muß uns erst zum Bewußtseyn kommen, ehe infolge des Denkgesetzes der Causalität die Gewißheit eintritt. Die Gewißheit dagegen, die in Betreff der Beschaffenheit des reellen Seyns unsere Perceptionen begleitet, ist nur scheinbar eine unmittelbare. Denn sie kündigt sich zwar ebenfalls in einem Gefühle der Denknothwendigkeit an; aber während wir bei jener uns genöthigt finden, das bloße Daseyn der Dinge als ein An-sich-seyn (als unabhängig von unsrer Empfindung und Perception) zu fassen, betrifft hier die Denknothwendigkeit nicht das An-sich der Dinge, sondern nur ihr Für-uns-seyn, d. h. wir finden uns unmittelbar keineswegs genöthigt anzunehmen, daß die Dinge an sich (objektiv) so beschaffen seyen wie sie uns erscheinen, — diese Gewißheit ist vielmehr stets eine vermittelte — sondern nur daß sie für uns gemäß unsren Empfindungen und Perceptionen so beschaffen sind.

Heißt Beweisen nur Jemandem zum Bewußtseyn bringen, daß er Etwas so und nicht anders denken müsse, so läßt sich auch das unmittelbar Gewisse noch beweisen, indem sich zeigen läßt, daß die unmittelbare Gewißheit nur auf dem Gefühle der Denknothwendigkeit beruht, und woher diese Denknothwendigkeit selbst rührt. Insofern kann und muß die Philosophie — da sie Grund und Wesen des Wissens zu erforschen hat und also kein Wissen voraussetzen darf, — Alles beweisen.

Gründet sich sonach alles Wissen, alle Gewißheit und Evidenz — sogar die des Skepticismus, sofern er darthun will, daß alle vermeintliche Gewißheit in Wahrheit ungewiß ist, — auf die Denknothwendigkeit, so hat die Philosophie die weitere Aufgabe, Grund und Wesen der Denknothwendigkeit selbst zu erforschen. Indem sie diese Aufgabe in's Auge faßt, zeigt sich nun aber auf den ersten Blick, daß wenn sie auch allen Inhalt des Wissens zu beweisen vermag, indem sie die Denknothwendigkeit desselben darlegt, sie doch unmöglich die Voraussetzung alles Beweisens und aller Gewißheit, das Daseyn der Denknothwendigkeit selbst, beweisen kann. Wie sich Niemandem beweisen läßt, daß er A = A und nicht = non A denken müsse und daß ein hölzernes Eisen undenkbar sey, wie also schon die ersten logischen Grundgesetze, auf deren Gesetzlichkeit (Nothwendigkeit) alles Beweisen und Widerlegen sich stützt, unbeweisbar sind, eben so wenig kann ich einem Andern beweisen, daß ich und er und der Mensch überhaupt denke, daß sein Denken Thätigkeit, Gedanken producirende und unterscheidende Thätigkeit sey, daß ihm Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zukomme rc. Ich kann ihn zwar darauf aufmerksam machen, d. h. ihm zum Bewußtseyn zu bringen suchen, daß er, wenn er dieß bestreite oder bezweifle, sich selber widerspreche, indem er damit sein Bestreiten und Bezweifeln selbst bestreite und bezweifle, daß also schon in der Unbestreitbarkeit jener Behauptungen die Denknothwendigkeit und ihre Kehrseite, die Denkunmöglichkeit des Gegentheils, sich kundgebe. Aber wenn diese Appellation an sein eignes Bewußtseyn fruchtlos ist, so giebt es kein Mittel weiter

seine Zustimmung zu gewinnen. Wer sich nicht unmittelbar oder infolge von Beweisen in seinem eignen Bewußtseyn, in seinem eignen Denken genöthigt findet, Etwas denken und resp. für wahr halten zu müssen, dem kann dieß Bewußtseyn in keiner Weise aufgezwungen werden. Denn so wenig das Selbstbewußtseyn einem äußern Zwange unterworfen ist, sondern auf der eignen Selbstthätigkeit des Geistes beruht, ebensowenig ist die Denknothwendigkeit ein äußerlicher Zwang, sondern beruht nur auf der innern Natur des menschlichen Denkens selbst. Aber auch dieß, worauf die Denknothwendigkeit beruhe und wie sie sich äußere, läßt sich natürlich nicht beweisen, so wenig wie das Daseyn derselben überhaupt.

Wir behaupten daher nur als Thatsache des Bewußtseyns und berufen uns dafür auf die eigne Selbstbeobachtung jedes Denkenden, 1) daß es eine doppelte Denknothwendigkeit giebt, nämlich eine Denknothwendigkeit des Inhalts oder dessen, was das Denken denkt, und eine Denknothwendigkeit der Form oder der Art und Weise, wie das Denken denkt (thätig ist); 2) daß diese zwiefache Denknothwendigkeit auf der eignen Natur unsers Denkens beruht, und daher im eignen Selbstgefühl sich kund giebt; und 3) daß sie in gewissen Gesetzen und resp. Normen, denen gemäß unser Denken unwillkührlich thätig ist, sich äußert.

Was die erste Behauptung betrifft, so ist es die Natur unsers Denkens, daß es im Empfinden und Fühlen (unter Mitwirkung des reellen Seyns) sich selbst einen mannichfaltigen Inhalt producirt und denselben durch Unterscheidung seiner mannichfaltigen Momente von einander wie von sich selbst (dem Denken) sich zum Bewußtseyn bringt, daß also unser Denken wesentlich Gedanken producirende und sich in sich unterscheidende Thätigkeit ist und somit diese zwiefache Thätigkeit nothwendig ausübt. Aber es ist zugleich die Natur unsers Denkens, daß es diese doppelte Thätigkeit nicht schlechthin selbstthätig, nicht unbedingt, nicht schöpferisch vollzieht, sondern zur Ausübung derselben der Mitwirkung und resp. Sollicitation eines andern Faktors, des reellen Seyns, bedarf. Wie das Samen

korn schon potentiâ Pflanze ist, aber doch nur unter Mitwirkung der Feuchtigkeit, Wärme ꝛc. zur wirklichen Pflanze (actu) sich entwickelt, so liegt zwar der Denkinhalt, den unser Geist producirt, ursprünglich, potentia, implicite in ihm, — denn sonst vermöchte er ihn nicht aus sich zu produciren — aber zum explicite gesetzten, actu vorhandenen Denkinhalte wird er nur unter Mitwirkung des reellen Seyns. Dieser Mitwirkung, die zugleich eine Einwirkung ist, vermag unsere Seele sich nicht zu entziehen. Wir müssen empfinden und fühlen, und viele unsrer Empfindungen und Gefühle sind, wie bemerkt, so stark, daß sie unmittelbar unsere unterscheidende Denkthätigkeit nöthigen, sie von dem empfindenden und fühlenden Selbst zu unterscheiden, womit wir sie percipiren, während andre uns nur zum Bewußtseyn kommen, wenn wir auf sie reflektiren, d. h. wenn wir ausdrücklich unsre unterscheidende Thätigkeit (Aufmerksamkeit) auf sie richten. Damit ist eine Denknothwendigkeit des Inhalts gegeben, die wir die unmittelbare nennen können. Denn diese ersten Perceptionen, die sowohl die reellen Dinge wie unser eignes reelles Seyn betreffen, drängen sich uns nicht nur von selbst auf, sondern sind auch ihrem Inhalte nach bedingt durch die Bestimmtheit, die unsere Gefühle und Empfindungen theils infolge der Natur unsers eignen Empfindungs- und Gefühlsvermögens, theils infolge der Ein- und Mitwirkung des reellen Seyns, erhalten und an der wir durchaus nichts zu ändern vermögen. An sie schließt sich eine andre Denknothwendigkeit des Inhalts an, die wir die mittelbare nennen können. Sie umfaßt alles Dasjenige, was wir mittelst der Reflexion theils in Betreff jener unmittelbaren Perceptionen und ihres Inhalts (z. B. der Objektivität desselben), theils aus ihnen und aus den mit ihrer Hülfe gebildeten Begriffen folgern und schließen. Die erste, unmittelbare Denknothwendigkeit manifestirt sich in den Gesetzen, nach denen wir empfinden, fühlen, percipiren, zugleich aber auch in den Gesetzen, nach denen das reelle Seyn auf uns ein- und zur Erzeugung unsrer Empfindungen und Gefühle mitwirkt; die zweite, mittelbare nur in den

Gesetzen, nach denen unser Denken Begriffe bildet, urtheilt, folgert und schließt.

Mit dieser doppelten Denknothwendigkeit des Inhalts verknüpft sich unmittelbar eine ebenfalls doppelte Denknothwendigkeit der Form. Denn der bestimmte, denknothwendige Inhalt unsrer Perceptionen und Anschauungen wie unsrer Urtheile, Folgerungen und Schlüsse ist nicht bloß bedingt durch die gegebene Bestimmtheit des reellen Seyns und seiner Mitwirkung, sondern zugleich auch durch die bestimmte, nothwendige Art und Weise, in der unser Denken als producirende wie als unterscheidende Thätigkeit thätig ist. So beruhen unsere Empfindungen auf der bestimmten Art und Weise, in welcher die Nervenreizung zur Affektion der Seele wird, von letzterer gleichsam aufgenommen und durch eigne Thätigkeit erst in eine Empfindung verwandelt wird; unsere Gefühle auf der bestimmten Art und Weise, in welcher unsere Seele durch ihre eignen Bestimmtheiten, Zustände, Thun und Leiden afficirt wird und diese Affektionen zu Gefühlen erhebt. Die Gesetze, nach denen diese producirende Thätigkeit unsers Geistes formell zu Werke geht, sind zwar noch wenig oder gar nicht bekannt; aber soviel giebt sich Jedem im eignen Bewußtseyn kund, daß sie auf eine für uns unabänderliche nothwendige Art sich vollzieht. Bekannter sind die Gesetze und resp. Normen, nach denen unsre unterscheidende Denkthätigkeit formell thätig ist. Denn sie sind nichts andres als die seit Aristoteles im Wesentlichen bekannten logischen Gesetze und Kategorieen mit den aus ihnen sich ergebenden allgemeinen Denkformen (des Begriffs, Urtheils und Schlusses). Dieß meine ich in meinem System der Logik so klar dargethan zu haben, daß ich mich darauf berufen zu dürfen glaube, so lange meine Ansicht und Beweisführung nicht widerlegt ist.

Alles nun, was der formellen Denknothwendigkeit widerspricht, ist nothwendig undenkbar. Denn da dieselbe in denjenigen Gesetzen und Normen besteht, nach denen unser producirendes und unterscheidendes Denken thätig seyn muß, um überhaupt zu Gedanken und zum Bewußtseyn derselben zu kom-

men, so kann kein Gedanke wirklich gedacht werden, der nicht diesen Gesetzen gemäß gebildet ist. Das formell Denknothwendige hat daher zu seiner Kehrseite die Denkunmöglichkeit seines Gegentheils, an der es zugleich als denknothwendig erprobt werden kann, so daß man sagen kann, das formell Denknothwendige ist Dasjenige, dessen Gegentheil undenkbar (ein Widerspruch — gegen die formellen Denkgesetze) ist. Dieß leuchtet von selbst ein, und könnte ohnehin nur bewiesen werden durch die Appellation an das eigne Bewußtseyn jedes Denkenden. Daraus folgt zunächst, daß wenn unser producirendes Denken seiner Natur nach nicht auf unbedingte, schöpferische Weise thätig seyn kann, sondern an die Mitwirkung des reellen Seyns gebunden ist, es schlechthin keinen Gedanken geben kann, der nicht in letzter Instanz (wenn auch durch noch so viele Vermittelungen) auf einer Empfindungs- oder Gefühlsperception beruhte. Und in der That wird Jedem sein eignes Bewußtseyn bezeugen und der Versuch es bestätigen, daß er schlechthin keinen Gedanken, keine Vorstellung, keinen Begriff sich zu bilden vermag, der nicht entweder aus Elementen von Sinnes- und Gefühlsperceptionen, wenn auch in ganz willkührlicher Weise, zusammengesetzt, oder von solchen Perceptionen (durch die Reflexion mittelst Abstraktion, Vergleichung, Urtheil, Schluß) abgeleitet wäre. Es folgt weiter, daß Alles, was uns für wahr gilt, aller Inhalt unsers Glaubens und Wissens, auf Objektivität und Wahrheit nur Anspruch haben kann, sofern es wiederum in letzter Instanz auf einer Sinnes- oder Gefühlsperception beruht. Es folgt endlich, was ohnehin längst anerkannt ist, daß was den logischen Gesetzen und Normen unsrer unterscheidenden Denkthätigkeit widerspricht, ebenfalls undenkbar seyn muß, und daher höchstens in Worten ausgesprochen, aber nicht gedacht werden kann.

Dagegen ist dasjenige, was von der Denknothwendigkeit des Inhalts abweicht, an sich keineswegs undenkbar. Denn die Denknothwendigkeit des Inhalts beruht nicht bloß auf der gegebenen Bestimmtheit (Natur) unsers Denkens, sondern ebenso

sehr auf der des reellen Seyns. Und daß letzteres an sich nicht auch anders seyn könnte als es ist, oder nur so seyn könne wie wir es aufzufassen uns genöthigt finden, läßt sich auf keine Weise darthun. Es läßt sich vielmehr nur zeigen, daß, weil nun einmal das reelle Seyn so und nicht anders ist und weil auch unser Geist so und nicht anders beschaffen und es daher auch nur so und nicht anders auffassen kann, wir es als so und nicht anders seyend denken müssen, daß also für uns die Denkbarkeit seines Andersseyns wegfällt. Ich muß daher zwar denken, daß hier ein Tisch vor mir steht und daß er realiter viereckig ist; aber darum ist es an sich keineswegs undenkbar (kein logischer Widerspruch), daß der Tisch nur meine selbstgemachte Vorstellung und daß er an sich nicht viereckig seyn könnte. Zu einem Widerspruche wird diese Annahme nur unter der Voraussetzung, daß unser Denken überhaupt keine schöpferische Thätigkeit und in Beziehung auf seine nothwendigen Gedanken durch das reelle Seyn necessitirt ist. Ebenso ist es an sich keineswegs undenkbar, daß die Sonne sich um die Erde drehen und die Bewegung der Himmelskörper überhaupt eine andre, als das Newton'sche Gravitationsgesetz besagt, seyn könnte: nur unter den gegebenen uns bekannten Umständen erscheint es unmöglich, daß sie anders sey; aber die Umstände selbst könnten sehr wohl andre seyn. Von der logischen Undenkbarkeit des Andersseyns kann mithin überall nicht die Rede seyn, wo die Nothwendigkeit nur auf der gegebenen Natur der reellen Dinge beruht; denn die logische Undenkbarkeit trifft überall nur dasjenige, was — wie die Vorstellung eines hölzernen Eisens — der Natur unsers eignen unterscheidenden (bewußten) Denkens widerspricht. Dasselbe gilt von allen rechtlichen und moralischen Grundsätzen und Grundbegriffen. Es involvirt keineswegs einen logischen Widerspruch, die moralische Bestimmung des Menschen und die menschliche Willensfreiheit zu leugnen. Es ist vielmehr nur unser Selbstbewußtseyn, d. h. das, was wir von der Natur unsers Willens und der Art und Weise, wie unsre Entschlüsse und Handlungen zu Stande kommen, per-

cipiren, es sind diese sich uns aufdrängenden Perceptionen oder denknothwendigen Gedanken, die uns nöthigen, das Gegentheil anzunehmen. Es ist mithin keine logische, sondern wiederum nur eine reale, in der gegebenen Natur unsers Willens liegende Nothwendigkeit: nur weil unser Wille einmal so beschaffen ist, haben wir das gewisse Bewußtseyn der Freiheit; aber daß er so beschaffen seyn müsse, ist nicht denknothwendig, das Andersseyn desselben also auch nicht undenkbar. Ja wir müssen dieß sogar auf unser Denken selbst übertragen. Nur weil unser Denken von Natur so und nicht anders beschaffen ist, gilt für dasselbe die Denknothwendigkeit, die in den Denkgesetzen sich manifestirt; aber daß unser Denken so beschaffen seyn müsse, ist nicht denknothwendig, sein Andersseyn mithin auch an sich nicht undenkbar: nur für uns, in Folge der Beschaffenheit unsers Denkens, ist es undenkbar. — Sonach aber zeigt sich überall, daß der Denknothwendigkeit des Inhalts keineswegs die Undenkbarkeit des Gegentheils zur Seite steht. Was ihr widerspricht ist an sich nicht undenkbar, involvirt keine contradictio in adjecto, sondern es erscheint absurd: die Absurdität vertritt hier die Stelle der logischen Undenkbarkeit. Wir würden es als absurd bezeichnen, wenn Jemand das reelle Daseyn der Dinge oder die Geltung des Satzes der Identität und des Widerspruchs bestreiten oder eine Wirkung ohne Ursache annehmen wollte. Wir würden an seinem Verstande irre werden, wenn Jemand bezweifeln wollte, daß $2 \times 2 = 4$ sey, oder nicht einzusehen vermöchte, daß die Winkel eines geradlinigen Dreiecks $= 2$ R seyen. Wir erklären es für absurd, das Recht des Eigenthums, das Strafrecht, die juristische und moralische Verantwortlichkeit (die menschliche Willensfreiheit) zu leugnen. Wir sind geneigt, Alles so zu nennen, was dem s. g. gesunden Menschenverstande, d. h. der Sammlung trivialer Wahrheiten, notorischer Thatsachen, Maximen ꝛc., die weit und breit im praktischen Leben Geltung haben, zuwiderläuft. Und in der That wird der gesunde Menschenverstand meist Recht haben oder doch den Aussprüchen desselben eine (wenn auch mißverstandene) Wahr-

heit zu Grunde liegen, weil nicht leicht zu allgemeiner Geltung kommen wird, was nicht in letzter Instanz auf einer ungetrübten, gesunden, in der Natur des menschlichen Geistes und seinem Verhältniß zum reellen Seyn liegenden Auffassung der Dinge beruht. Die Absurdität steht ihrer Natur nach in Beziehung, weil im Gegensatz zu der s. g. Gesundheit des Geistes, sobald unter letzterer eine von individuellen Lebenserfahrungen, Sympathieen und Antipathieen, Bedürfnissen und Interessen &c. möglichst ungetrübte, also dem allgemeinen Wesen des Menschen entsprechende Art der Auffassung und Beurtheilung verstanden wird. Aber die strenge Wissenschaft muß den Begriff des Absurden auf dasjenige beschränken, was der genau erforschten, im oben angegebenen Sinne nachgewiesenen Denknothwendigkeit des Inhalts widerstreitet.

Aus den vorstehenden Erörterungen ergiebt sich, daß das, was wir Wissen im engern eigentlichen Sinne nennen, nicht nur wohl zu unterscheiden ist von der bloßen subjektiven Meinung und der persönlichen Ueberzeugung des Einzelnen, sondern auch noch keineswegs in Eins zusammenfällt mit Dem, was dem allgemeinen menschlichen Bewußtseyn unmittelbar für objektiv, gewiß und wahr gilt. Es zeigt sich vielmehr, daß die Objektivität, die Uebereinstimmung unsrer Gedanken mit dem reellen Seyn und Wesen der Dinge, und somit die Wahrheit des Gedachten niemals bloß vorausgesetzt werden darf, sondern daß nur diejenigen Gedanken für objektive gelten können, von denen sich nachweisen läßt, daß wir ihre Uebereinstimmung mit dem reellen Seyn annehmen müssen. Kurz es ergiebt sich, daß nicht nur alle Gewißheit und Evidenz und somit alle persönliche Ueberzeugung auf der Denknothwendigkeit beruht, sondern daß als ein Wissen nur gelten könne, was nach Inhalt und Form als nothwendig übereinstimmend mit dem reellen Seyn sich darthun (zum klaren Bewußtseyn bringen) läßt. —

Aber, wird man fragen, wenn solchergestalt die Denknothwendigkeit mit ihren Gesetzen und Normen nicht nur unser Em-

pfinden und Fühlen, sondern auch unser Denken, unser Urtheilen, Folgern und Schließen, unser Wissen und Glauben nach Inhalt und Form beherrscht, — woher dann die unbestreitbare Thatsache, daß nicht nur die persönlichen Meinungen und Ueberzeugungen der Einzelnen in den wichtigsten Angelegenheiten sich so entschieden widersprechen, sondern auch die Wissenschaften gegen einander in Widerspruch stehen und die eine behauptet, was die andre bestreitet? Namentlich aber, woher kommt es, daß der Irrthum so häufig ist nicht nur im Gebiete der Wahrnehmung und Beobachtung, sondern auch des Urtheils und des Schlusses, nicht nur bei den einzelnen Individuen, sondern auch innerhalb der Wissenschaft? Woher kommt es, daß kein besonnener Naturforscher richtig beobachtet und geschlossen, kein Mathematiker richtig gerechnet zu haben glaubt, so lange nicht andre Männer der Wissenschaft ihrerseits zu denselben Resultaten gelangt sind? —

Ich kann auf diese Fragen wiederum nur mit Dem antworten, was ich an einem andern Orte (Grundprinc. d. Philos. II, 71 f. 87 f. Syst. d. Log. S. 68 ff.) bereits darzuthun gesucht habe. Zunächst mit dem Nachweis, daß neben der Denknothwendigkeit zugleich eine Denkwillkühr hinläuft, welche ebenso gewiß zur Natur unsers Geistes gehört als jene. Auch sie läßt sich nicht bezweifeln und bestreiten, weil alles Bestreiten und Bezweifeln das Daseyn willkührlicher Gedanken voraussetzt. Denn wir bezweifeln nur das Ungewisse, also das Nicht-nothwendige; wir bestreiten nur das Irrige, Unwahre, also wiederum nur das Nicht-nothwendige, Nicht-objektive. Diese Denkwillkühr beruht einerseits auf der Fähigkeit unsres Geistes, Vorstellungen, die ursprünglich nur unter Mitwirkung des reellen Seyns (als bloße Wahrnehmungen) entstanden, uns in's Bewußtseyn zurückzurufen, also auf dem Reproductions- oder Erinnerungsvermögen. Andrerseits darauf, daß dieses Vermögen, obwohl es auch selbstthätig wirksam ist, so daß oft von selbst (unwillkührlich) eine Vorstellung die andre hervorruft, doch zugleich unter die Botmäßigkeit unsers Willens gestellt ist, so daß wir unsere einmal gebildeten Vorstellungen nicht nur beliebig zu repro-

duciren, sondern auch beliebig zu ändern und umzugestalten, zu sondern und neu zu verbinden vermögen. Dieß Vermögen, mit unsren Vorstellungen — wenn auch nur bis zu einem gewissen Grade — in der angegebenen Weise frei zu schalten und zu walten, ist die s. g. Einbildungskraft (Phantasie), die, soweit sie von der Spontaneität unsers Willens und somit von Allem, was den Willen bewegt, von unsern Bedürfnissen und Trieben, Neigungen, Wünschen, Begierden, Interessen, Vorsätzen x., abhängig ist, mit der Denkwillkühr in Eins zusammenfällt. —

Denkwillkühr und Denknothwendigkeit sind nun aber keineswegs streng von einander geschieden. So gewiß wir nämlich Gedanken überhaupt produciren und unterscheiden müssen, so findet doch zwischen unsrer producirenden und unterscheidenden Denkthätigkeit hinsichtlich der Nothwendigkeit ihrer Ausübung ein großer Unterschied statt. Ueber unsere Empfindungen und Gefühle und deren Perception haben wir schlechthin gar keine Gewalt. Sie drängen sich uns nicht nur unwillkührlich auf, so daß wir sie haben müssen, sondern auch an Inhalt und Form derselben vermögen wir durchaus nichts zu ändern: sowohl ihre Bestimmtheit als auch die Art und Weise, wie sie sich bilden, ist unsrer Willkühr durchaus entzogen. Unsere producirende Denkthätigkeit rein für sich erscheint mithin in jeder Beziehung der Denknothwendigkeit unterworfen. Anders verhält es sich mit unsrer unterscheidenden (reflektirenden) Denkthätigkeit. Auch sie müssen wir zwar überhaupt ausüben, weil unser geistiges Wesen von Natur zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn bestimmt ist und ohne sie uns nichts zum Bewußtseyn kommen kann, ja das Bewußtseyn selbst gar nicht entstehen würde. Allein, so gewiß wir demgemäß immer unwillkührlich unterscheidend thätig sind und dabei ebenso unwillkührlich die logischen Kategorieen als Normen unsers Thuns überhaupt anwenden, so hängt es doch von uns ab, theils auf welche Objekte (Dinge oder Vorstellungen) wir unsere unterscheidende Thätigkeit (unsere Aufmerksamkeit) richten, theils wie wir unterscheiden, ob genau und sorgfältig, oder nachlässig und oberflächlich, theils endlich nach welcher be-

stimmten Kategorie, ob nach Qualität oder Quantität, nach Inhalt oder Form, Wesen oder Erscheinung ꝛc. wir die Objekte unterscheiden wollen. Was der unterscheidenden Thätigkeit als Stoff vorliegt, sind nur unsere Empfindungen und Gefühle, Perceptionen, Anschauungen, Vorstellungen überhaupt. Wie wir sie unterscheiden, so fassen wir sie auf: alle Auffassung wie schlechthin aller Inhalt unsers Bewußtseyns ist durch die unterscheidende Denkthätigkeit und die Art und Weise ihrer Ausübung bedingt, weil Alles nur durch sie seine Bestimmtheit für das Bewußtseyn empfängt. Je ungenauer daher die Unterscheidung vollzogen wird, desto unbestimmter wird der durch sie gewonnene Inhalt des Bewußtseyns seyn und desto leichter wird er zusammenfließen mit den (stets relativ unbestimmten) Vorstellungen, welche die Einbildungskraft in Folge unsrer Wünsche, Neigungen, Interessen ꝛc. hervorruft. Hieraus erklärt sich einfach ein großer Theil des Irrthums, der Illusion, der Verschiedenheit der Ansichten und Urtheile, der Meinungen und Ueberzeugungen. Denn auch da, wo der Irrthum und die Differenz nur auf Unkenntniß der Sache, auf Ignoranz zu beruhen scheint, liegt doch ein Mangel an klarer, genauer Unterscheidung vor zwischen dem, was ich weiß, und dem, was ich nicht weiß, zwischen dem wirklichen und dem bloß eingebildeten Wissen. Wenn z. B. Jahrhunderte lang angenommen ward, daß die Sonne sich um die Erde drehe, so rührte der Irrthum nur daher, daß man zu wissen meinte, die Erde stehe still, — in welchem Falle die wahrgenommene Bewegung freilich nur von der Sonne herrühren konnte, — d. h. der Irrthum beruhte auf einem bloß eingebildeten Wissen. Oder wenn der Mathematiker mit aller Sorgfalt rechnet, der Naturforscher mit aller Sorgfalt beobachtet, und es findet sich hinterdrein, daß er sich doch geirrt hat, so wird der Irrthum meist darauf beruhen, daß er sich eingebildet, alle Momente der Rechnung und resp. Beobachtung zusammengefaßt zu haben, in Wahrheit aber doch eines oder das andre übersehen hat. Gewöhnlich aber gerathen wir dadurch in Irrthum, daß unsere Einbildungskraft auf die angegebene Weise in

unsere unterscheidende, reflektirende, urtheilende Thätigkeit sich einmischt, und Demjenigen, was in Wahrheit unserer Auffassung nur unbestimmt vorliegt, eine ihm fremde Bestimmtheit giebt. Ich glaube z. B. in einiger Entfernung meinen Freund N. zu sehen; als aber der vermeintliche Freund näher kommt, finde ich, daß ich mich geirrt habe, — d. h. ich finde, daß mir meine vom Wunsche angeregte Einbildungskraft einen Streich gespielt und die wegen der Entfernung unbestimmte Wahrnehmung eines meinem Freunde ähnlichen Menschen mit der von ihr hervorgerufenen Vorstellung meines Freundes verschmolzen hat. Ich konnte hier den Irrthum vermeiden, wenn ich genau und sorgfältig unterschieden und mir damit zum klaren Bewußtseyn gebracht hätte, daß ich nur eine unbestimmte, meinem Freunde bloß ähnliche Menschengestalt vor mir habe; der Irrthum würde nicht eingetreten seyn, wenn ich den Wunsch, meinen Freund zu sehen, nicht gehabt oder meine Einbildungskraft gezügelt hätte. Aber die Einbildungskraft, einmal erregt, mischt sich unwillkührlich und unbewußt ein, und schon darum können wir niemals absolut sicher seyn, ob wir trotz aller Sorgfalt und Genauigkeit der Unterscheidung das Objekt richtig aufgefaßt haben. Ebensowenig sind wir jemals absolut sicher, ob wir nicht beim Beobachten und Combiniren, beim Urtheilen, Schließen und Folgern, trotz aller Sorgfalt ein wesentliches Moment übersehen haben. Dazu kommt, daß unser Unterscheidungsvermögen theils an sich selbst beschränkt, theils durch die Bestimmtheit der Gegenstände (die keineswegs eine absolute, sondern, weil veränderlich, nur eine relative ist) bedingt ist, daß mithin auch die sorgfältigste Unterscheidung kein absolut bestimmtes Resultat liefert und also auch unsere Auffassung niemals eine absolut klare und bestimmte seyn kann. Daraus aber folgt wiederum, daß auch unsere Urtheile, Schlüsse, Folgerungen, die in letzter Instanz stets auf der Auffassung beruhen, niemals absolut sicher seyn zu können. Je unbestimmter daher die Auffassung und resp. der Gegenstand derselben, je größer die Anzahl der Momente, die unterschieden und zusammengefaßt

werden müssen, um zu einem bestimmten Begriffe, Urtheile, Schlusse zu gelangen, je bedeutender das Interesse, das an der Sache, um die es sich handelt, hängt, desto näher liegt die Möglichkeit des Irrthums, desto unsicherer ist das Urtheil und der Schluß, und desto größer wird daher die Differenz der Ansichten und Ueberzeugungen seyn. Absolut ausgeschlossen ist die Möglichkeit des Irrthums niemals. —

Sonach aber ergiebt sich: trotz der Denknothwendigkeit, die über unserm Denken waltet und der wir allein die Möglichkeit des Wissens und einer festen Ueberzeugung verdanken, ist doch unser Bewußtseyn derselben, und somit all' unsere Gewißheit und Evidenz nur eine relative. Das folgt außerdem auch schon daraus, daß unser Wesen überhaupt, unser Denken, Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, also auch unser Wissen in keiner Beziehung absolut, unbedingt und unbeschränkt ist: nur dem absoluten Wissen kann absolute Gewißheit und Evidenz, dem menschlichen relativen nur relative Evidenz und Gewißheit zukommen. Relative, bedingte Gewißheit aber hat nothwendig verschiedene Grade. Denn zufolge ihrer Relativität steht sie in unaufhebbarer Beziehung zur Ungewißheit und Unbestimmtheit wie zur Möglichkeit des Irrthums; diese Beziehung kann eine nähere oder entferntere, die Möglichkeit des Irrthums eine größere oder geringere seyn. Zufolge ihrer Bedingtheit ist sie abhängig von den Bedingungen, den gegebenen Umständen und Verhältnissen, der Beschaffenheit des Objekts und seiner Beziehung zu dem es auffassenden Subjekt (dem menschlichen Geiste); und die Bedingungen können mehr oder weniger günstig, die Beziehungen zwischen Objekt und Subjekt näher oder entfernter seyn. Folglich wird unser Wissen sehr verschiedene Grade der Gewißheit und Evidenz und damit ein sehr verschiedenes Maaß wissenschaftlicher Geltung haben. Von der höchsten Gewißheit und Evidenz, deren wir fähig sind, wird eine Skala von Graden hinabführen bis zu dem Punkte, wo die Gewißheit in Ungewißheit und damit das Wissen in Nichtwissen, in Zweifel und Unwissenheit übergeht.

Ist es aber so, — und die Thatsachen bestätigen durchaus dieß Resultat, — so wird die Verschiedenheit des Grades der Gewißheit und Evidenz, die Verschiedenheit der Objekte und ihres Verhältnisses zu unserm Geiste bestimmte Unterschiede in unserm Wissen selbst zur Folge haben, — Unterschiede, die, weil sie sowohl den Inhalt wie die Form des Wissens betreffen, als verschiedene Arten des Wissens betrachtet werden können.

Diese verschiedenen Arten darzulegen und unter ihnen dem Glauben seine Stelle anzuweisen, behalten wir einem folgenden Artikel vor.

Ueber den ersten dogmatischen Fortgang der Philosophie.

Von **J. U. Wirth.**

Zweiter Artikel.

Wenn unser Beweis, daß der Anfang der Philosophie das universelle problematische Urtheil sey, richtig ist; so ist damit jeder dogmatische Anfang der Philosophie zurückgewiesen, sey dieser nun realphilosophischer oder erkenntnißtheoretischer Art. Einen realphilosophischen dogmatischen Anfang hat bekanntlich Spinoza gemacht, indem er sein System unmittelbar mit der Definition des Absoluten begonnen hat; die erkenntnißtheoretische Art des dogmatischen Anfangs kann dagegen so mannichfaltige Formen annehmen, als es Formen des Erkennens gibt, in welchen man ein sicheres Organ zur denkenden Erfassung der Wirklichkeit finden zu können glauben mag. Denn als ein solches Organ kann entweder irgend ein mystisches Vermögen der Seele betrachtet werden, wie F. H. Jakobi den Glauben, einen Vernunftinstinkt als unmittelbares Organ einer schlechthin gewissen Vernehmung der transscendentalen und empirischen Wirklichkeit, Schelling die intellektuelle Anschauung als ein ursprüngliches, nicht zu erwerbendes Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß der absoluten Identität bestimmte; oder man kann in

einem realistisch empirischen Sinne von der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung als der Basis alles Wissens ausgehen, was die Herbart'sche Schule, ja merkwürdiger Weise selbst Hegel in s. Phänomenologie, und neuerdings K. Ch. Planck in s. System des reinen Realismus versucht haben; oder endlich kann der erkenntnißtheoretische dogmatische Anfang eine idealistische Gestalt annehmen, wie in dem Systeme von Descartes und J. G. Fichte und in der Schrift Reiff's: der Anfang der Philosophie, in welchem das reine Ich, das reine Selbstbewußtseyn als Princip der Philosophie gesetzt wird. Ich hatte anfänglich im Sinne, die besonderen Gründe, mit welchen die genannten Philosophen ihren Anfang motivirt haben, einer eingehenden Kritik zu unterwerfen; aber ich mußte dieselbe mit Rücksicht auf den Raum, den unsere Zeitschrift gestatten kann, zurückstellen, glaube daher hier meine schon gegebene positive Begründung des kritisch skeptischen Anfangs auch indirekt als Widerlegung einer jeden Art von dogmatischem Anfang gelten lassen zu dürfen, im Uebrigen aber mich auf folgende Bemerkungen beschränken zu müssen. Daß die Methode der Geometrie, mit Definitionen und Axiomen zu beginnen, von dieser nicht schlechthin voraussetzungslosen Wissenschaft nicht auf die Philosophie übergetragen werden dürfe, ist längst gegen Spinoza geltend gemacht worden, ebenso, wie die Ansicht Jakobi's von der Demonstration, worauf er seine Gefühlsphilosophie gründen wollte, allgemein als durchaus falsch anerkannt ist. Daß sodann die absolute Identität des Realen und Idealen eine bloße Voraussetzung sey, die sich gar nicht beweisen lasse, hat Schelling ausdrücklich gelehrt, und, da nach ihm die transscendentale Anschauung eben jene Voraussetzung enthält, so ist auch sie eben nur behauptet, nicht erwiesen. Planck beginnt seinen Beweis des empirischen Anfangs der Philosophie mit der Frage: Warum ist nicht Nichts, warum ist vielmehr ein wirkliches bestimmtes oder inhaltsvolles Seyn? Diese Frage ist aber nicht die allererste Frage; schon ihre Aufwerfung setzt voraus, daß wir eines Denkens des Seyns, eines Wissens im Allgemeinen fähig sind;

dieß hat aber Planck ebenfalls nicht bewiesen, sondern seine Beweisführung geht unter Voraussetzung des Wissens apagogisch dahin, daß, weil das rein idealistische Wissen einen Widerspruch in sich schließe, der Anfang des Wissens ein empirischer seyn müsse. Wie wenig aber auch ein solcher Anfang unmittelbare, unumstößliche Gewißheit gewähre, das hätte Planck von Herbart und Hegel lernen können, welche den empirisch realistischen Ausgangspunkt, welchen sie der Philosophie geben, der eine durch die Widersprüche, welche er in unseren Wahrnehmungen nachweisen wollte, der andere durch eine alle Phasen des unmittelbaren Bewußtseyns aufhebende und zuletzt nur im reinen Wissen endigende Dialektik, selber wieder zerstört haben. Auf den idealistischen Anfang endlich werden wir später zurückkommen.

Ist nun durch unseren kritisch skeptischen Anfang jede Art eines dogmatischen Anfangs ausgeschlossen, so ist damit keineswegs der Fortgang zu einem dogmatischen Setzen unmöglich gemacht; unser anfängliches universelles problematisches Urtheil kann übergehen in assertorische und sogar in apodiktische Urtheile, welche unser Denken als sich mit Nothwendigkeit auf ein Seyn beziehend und desselben innewerdend setzen. Insoweit solche apodiktische Urtheile sich innerhalb der Philosophie ergeben, wird alsdann das zuerst unendliche Gebiet des universellen problematischen Urtheils und damit dieses selbst limitirt; wir behaupten aber nicht nur, daß dieses nur allmählig geschehe, daß nur schrittweise feste Linien in jenem zuerst unendlichen Gebiet des Problematischen gezogen werden können, sondern daß auch bei der höchsten Vollendung des uns möglichen Wissens noch immer in transscendentaler, empirischer und idealer Hinsicht große Reste des blos problematischen Gebiets übrig bleiben, und dieß ist der Sinn unserer Behauptung, daß die Philosophie ein kritisch skeptischer Dogmatismus werden müsse, und daß sie hiezu durch die Natur unseres Anfangs ein für alle Male bestimmt sey.

Welches sind nun die allerersten apodiktischen Urtheile, welche sich limitirend an das universelle problematische Urtheil zunächst anschließen? Das Seyn, welches solche Ur-

theile von unserem Denken aussagen, kann nur ein von unseren Denkakten Unabhängiges, ein Ansich- oder Reellseyendes bedeuten; denn sonst wäre lediglich etwas Subjektives von unserem Denken ausgesagt, und wir wären nicht über unseren problematischen Anfang hinausgekommen. Jenes, von unseren Denkakten Unabhängige, welches die ersten apodiktischen Urtheile setzen sollen, wenn es solche gibt, können aber, wenn wir methodisch verfahren, nicht einzelne, außer dem Denken vorhandene Objekte, weder ein transscendentales, wie das Absolute, noch ein empirisches, ein Objekt der Wahrnehmung, noch selbst das Objekt des Selbstbewußtseyns, das Ich, seyn. Es kann — behaupten wir — der von der Philosophie schon versuchte dogmatische Anfang weder in der mystischen, noch in der empirischen, noch in der idealistischen Form, die wir angegeben haben, auch nur den ersten dogmatischen Fortgang bezeichnen, weil sie alle ein unmittelbares Innewerden von Objekten seyn wollen. Descartes, der eigentliche Begründer der neueren Philosophie, hat auf's lebendigste den wahren Anfang der Philosophie, die Unruhe des universellen problematischen Urtheils, praktisch an sich erfahren. Diese Erfahrung machen auch alle andern wahrhaft Philosophirende in sich durch und beginnen damit thatsächlich zu philosophiren, setzen aber irrthümlich hintennach die Gewißheit, zu der sie hindurchgedrungen sind, als das Erste im Philosophiren, und vergessen in ihrer Erinnerung das Allererste, was sie selbst als Anfang erlebt haben und was nie schlechthin aufgehoben wird. Descartes dagegen hat die unbedingte Skepsis nicht blos erfahren, sondern auch in seinem Selbstbewußtseyn festgehalten und ausgesprochen als die Bedingung alles Philosophirens; aber doch erscheint sie bei ihm erst als eine psychologische Thatsache, die er zwar als „etwas Nützliches“ bezeichnet, ohne aber aus dem Begriffe der Philosophie den kritisch skeptischen Anfang abzuleiten und ihn bestimmt als universelles problematisches Urtheil zu formuliren, und so ist ihm zugleich jene Skepsis eigentlich nur die Einleitung zum Princip der Philosophie, dem idealistischen Satze: Ich denke, darum bin ich.

Hiebei nimmt er den Begriff des Ich im Sinne einer Substanz, eines für sich Existirenden, das zugleich der an sich seyende, unabhängige Grund des Denkens ist. Aber die Objektivität dieses an sich einer mannichfaltigen Vermittlung bedürftigen Begriffs liegt nicht unmittelbar im Denken des Anfangs. Im anfänglichen, schlechthin problematischen Denken liegt nur die Gewißheit des Satzes: das Denken ist, nicht aber der Satz: ein von seinen Denkakten selbst relativ Unabhängiges, ein Ich, ist. Mit dem ersten Satze: das Denken ist, ist aber wieder, wenn wir uns nicht Unterstellungen erlauben wollen, nur gesagt: unser Denkakt ist; damit ist gar kein von unserem ersten Denkakte Unabhängiges, kein wahres Seyn, gesetzt; wir sind über unser erstes problematisches Urtheil nicht hinausgekommen.

J. G. Fichte hat eigentlich nur den idealistischen Cartesischen Anfang erneuert. Vermöge seiner scharfen Analyse hat er aber ganz richtig erkannt, daß „die Gesetze, nach welchen man die Grundhandlung sich als Grundlage des menschlichen Wissens schlechterdings denken müsse, hiebei noch nicht als giltig erwiesen, sondern stillschweigend als ausgemacht vorausgesetzt werden.“ (Sämmtl. W. Bd. I. S. 92.) Allein damit hat er sein ganzes Verfahren selbst als unmethodisch widerlegt. In der That, wenn wir auf das Seyn eines von unserem Denkakte als solchem unabhängigen Objekts, sey es auch das Ich selbst oder Gott oder ein sinnliches Ding, nur mittelst Anwendung der Denkgesetze schließen können; so müssen vor Allem diese Denkgesetze selbst gewiß seyn und von uns erwiesen werden, und die allerersten apodiktischen Urtheile müssen daher, wenn es solche gibt, die Denkgesetze zu ihrem Inhalte haben. Ehe das Denken außer sich ein Seyn als Objekt finden kann, muß es in sich ein Seyn finden, das doch von allen Denkakten unabhängig ist. Dieses Seyn sind die Denkgesetze, die wir selbst leugnen, bezweifeln, in unseren Denkakten können aufheben wollen, und die doch in allem Denken, also auch allen Denkakten als das von ihnen Unabhängige, insofern wirklich oder an sich Seyende, schlechthin Giltige sich erweisen.

Gibt es nämlich Denkgesetze, so können sie nur die allgemeinen Formen seyn, wornach schlechthin alles Denken thätig ist. Nun ist aber alles Denken 1) ein Bestimmen. Indem wir denken, haben wir bestimmte Gedanken, Vorstellungen, und das Denken unterscheidet sich von dem bloßen Vorstellen darin, daß unsere Vorstellungen, die Gebilde des Vorstellens, in einander verlaufen, sich unterschiedslos verwirren, während das Denken seine Begriffe und auch die Vorstellungen, auf die es sich bezieht, unterscheidet und in dieser Unterscheidung bestimmt. So war unser universelles problematisches Urtheil ein Denkakt, weil wir darin seine Momente, das Subjekt und das Prädikat und in diesem wieder das Seyn und Nichtseyn, bestimmt und darin von einander unterschieden haben. 2) Es ist der vorstellenden Fantasie als solcher ganz gleichgiltig, ob ihre Gebilde dem Seyn entsprechen oder nicht; das Denken aber will dieses Seyns gewiß werden; es will seine Bestimmungen als seyend denken, oder mit Einem Wort sie setzen. Diesen Sinn = als seyend denken hat das Wort „setzen" eigentlich, wie das lateinische ponere. So haben wir in unserem ganzen ersten Artikel gezeigt, daß das wahre, hiemit auch das philosophische Denken ein Denken des Seyns seyn soll, und das universelle problematische Urtheil ist nur darum der philosophische Grundakt, weil das Denken inne geworden, daß es in seiner unphilosophischen Gestalt des Seyns nicht sicher sey, und weil es zugleich desselben theilhaftig zu werden strebt. 3) Das Denken muß aber die als seyend gesetzten Bestimmungen, die es zuerst unterscheidend bestimmt hat, wieder auf einander beziehen, sie verbinden, weil das Denken selbst in sich eines ist. Gibt es daher Denkgesetze, so gibt es Gesetze des Bestimmens, des Setzens und des Verbindens.

Alles Denken ist vorerst ein Bestimmen, denn wenn wir denken, so denken wir nicht gar Nichts, sondern Etwas. Etwas aber, sey es nun etwas Subjektives oder Objektives, ist ein Bestimmtes, und das Bestimmte ist nothwendig unterschieden von dem Anderen, was es nicht ist. Das Denken ist daher

ein Bestimmen d. h. ein Denken von Etwas als einem Bestimmten, sich selbst Gleichen, und darin Unterschiedenem von dem, was es nicht ist. Nennen wir das Gedachte A, so ergibt sich hieraus positiv das Denkgesetz der Identität: A = A d. h. das Gedachte ist ein Bestimmtes, sich selbst Gleiches; negativ das Denkgesetz des Widerspruchs: A non est Non-A, d. h. was wir denken, müssen wir in seiner Bestimmtheit als unterschieden von dem, was es nicht ist, denken. Beide Gesetze sind im Grunde nur die zwei Seiten Eines Gesetzes; denn es liegt in der allgemeinen Natur alles Denkens, unterscheidendes Bestimmen zu seyn, und diese Allgemeinheit ist zugleich der Beweis ihrer Wahrheit, sofern alles Denken, auch das sie vorgeblich negirende, sie doch anerkennen und im Negiren wieder bejahen muß, die Gesetze des Bestimmens folglich, wie alle Axiome, den Grund ihrer Wahrheit in ihnen selbst tragen. Denn würde jemand ihre Wahrheit verneinen, so würde er den Satz bejahen: A = Non A; damit würde er aber anerkennen, daß das Bejahen und Verneinen desselbigen von demselbigen unmöglich sey, d. h. er würde die Gesetze des Bestimmens als wahr voraussetzen.

Die Bestimmtheit, in der ich etwas denke, schließt alles in sich, was ich von ihm bejahe, also nicht blos ein Prädikat in seiner Allgemeinheit, sondern dieses zugleich in der besonderen Form, in der ich es ihm in Hinsicht auf seine eigenthümliche Beschaffenheit, die Zeit, den Ort, in welchem ein Ding als befindlich gedacht werden kann, beilege, und diese besondere Form der Bestimmtheit bezeichnet man mit dem Ausdruck Beziehung. Unser Denkgesetz will daher, genauer ausgedrückt, besagen: ich kann unmöglich etwas von demselben schlechthin in derselben Beziehung (also in derselben partikulären Bestimmtheit, in derselben Zeit u. s. w.) bejahen oder als seyend denken und verneinen oder als nicht seyend denken. Nun ist dieser unser Satz zwar ursprünglich seinem Inhalt nach nur ein Gesetz d. h. eine mit Nothwendigkeit, selbst auf bewußtlose Weise wirkende und immanente Form alles Denkens; aber die Form, in der

wir, über unser Denken philosophirend, es gefaßt haben, ist ein Urtheil und zwar ein apodiktisches, weil wir darin Etwas, eine Norm als eine wirkliche und zugleich nothwendige Bestimmtheit des Denkens gesetzt haben. Hat daher unser erstes universelles problematisches Urtheil also gelautet: es ist möglich, daß allem, was wir denken, ebensowohl das Seyn als das Nichtseyn zukomme; so wird nun dieses Urtheil durch ein ebenso universelles, auf alles Denken sich beziehendes, aber zugleich apodiktisches Urtheil zwar nicht schlechthin aufgehoben, aber doch nach einer Seite hin limitirt und nach dieser Seite hin das kritisch skeptische Wissen in ein dogmatisches verwandelt, nämlich durch das Urtheil: es ist aber doch unmöglich, daß irgend einem Etwas, das wir denken, das Seyn und Nichtseyn in derselben Beziehung zugleich zukomme.

Daß die allerersten apodiktischen Urtheile, welche dem anfänglichen problematischen Urtheil limitirend zur Seite treten sollen, ebenso universell, wie letzteres, seyn und ebenso, wie dieses, schlechthin auf alles Denken sich beziehen müssen: das ließ sich zum voraus erwarten, und es dürfte kein geringes Moment für die Richtigkeit unseres ersten Schrittes in das dogmatische Gebiet darin liegen, daß dieser Schritt ein Urtheil ist, welches sich ganz von selbst an das erste universelle problematische als seine Begränzung anschließt. Fichte zeigte darin, daß er von dem Satze, A = A, als einem schlechthin gewissen ausging, ein ganz richtiges Bewußtseyn davon, daß dieses Gesetz, die allererste, schlechthin universelle und nothwendige Norm alles Denkens ist, und es freut uns hierin mit diesem Denker auf positive Weise zusammenzutreffen. Nur ist seine Ansicht, daß dieser Satz sich nicht beweisen lasse, irrig, und die von ihm versuchte Ableitung des Satzes, Ich = Ich, aus demselben beruht auf einer Reihe von Unterstellungen, sowie auch aus dem Obigen folgt, daß nicht der Satz, Ich = Ich, sondern der schlechthin allgemeine, A = A, die erste dogmatische Aufstellung der Philosophie seyn muß. Auf die Einwendungen, welche man gegen das erste Denkgesetz in seiner Doppelform erhoben

hat, wie auf die verschiedenen Fassungen desselben kann ich hier nicht eingehen, und bemerke nur, daß es durchaus falsch ist, wenn Einige in dem Gesetz der Identität den Sinn finden, jedes Ding stimme mit sich selbst zusammen, oder wenn Hegel umgekehrt den in den Dingen vorhandenen realen Widerstreit als Instanz gegen dasselbe geltend macht. Die Bestimmungsgesetze verbieten durchaus nicht, den Gegensatz und selbst den Widerstreit in den Dingen zu denken; sie verbieten nur den logischen Widerspruch, der etwas ganz anderes ist als der reale Widerstreit.

Die Bestimmungsgesetze beziehen sich auf alle Gedanken, nicht blos die objektiven, sondern auch die blos subjektiven, indem jeder Gedanke, wenn er überhaupt ein Gedanke seyn soll, ein bestimmter, von anderen Akten unterschiedener Akt des Bewußtseyns seyn muß. Nun liegt es aber im Wesen des Denkens, daß es sich auf das Seyn bezieht; denn das Denken soll ein wahres Denken seyn, und dieß ist es nur, wenn es mit dem Seyn übereinstimmt. Dieß zeigt sich schon in den Bestimmungsgesetzen insofern, als auch sie das Denken wenigstens hinsichtlich seiner Möglichkeit, ein Denken des Seyns zu seyn, normiren. Denn in der Uebereinstimmung eines Gedankens mit den Bestimmungsgesetzen liegt zwar nicht seine Wirklichkeit, wohl aber seine Möglichkeit, zu seyn, und umgekehrt in der Nichtübereinstimmung mit ihnen seine Unmöglichkeit, da alles Denken, das sich widerspricht, unmöglich ist. Indem nun das Denken sich selbst fortbildet, wenn es vom Denkmöglichen zum Denken des Wirklichen fortgeht; so bilden sich auch die Gesetze des Denkens des Seyns oder die Gesetze des Setzens hervor aus den Bestimmungsgesetzen. Wenn nämlich unmöglich dasjenige, was wir denken, zugleich seyn und nicht seyn kann; so müssen wir das weitere universelle apodiktische Urtheil fällen, welches unser universelles problematisches Urtheil limitirt und das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten enthält: alles, was wir denken, ist entweder oder ist nicht, und es gibt kein Mittleres zwischen beidem. Dieses Denkgesetz bestimmt die Nothwendigkeit des Setzens überhaupt, und zwar schreibt es, da alle Bestimmungen, die sich zu einander wie Seyn und Nichtseyn verhalten, einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind, mit Nothwendigkeit vor: von allen kontradiktorisch entgegengesetzten Bestimmungen mußt du nothwendig eine setzen d. h. nicht blos sie überhaupt denken, sondern denken, daß sie sey, annehmen, daß ihr die Wirklichkeit entspreche. Während die beiden früheren Gesetze das Setzen selbst noch dahingestellt seyn lassen, und nur lauten: wenn du setzest, so darfst du dir

nicht widersprechen u. s. w.; so schreibt das dritte Gesetz vor: du mußt setzen.

Daß nun von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Bestimmungen eine mit Nothwendigkeit gesetzt, die andere aufgehoben werden müsse, das lehrt zwar das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten; aber welche gesetzt werden müsse, läßt es unbestimmt, und hiefür gibt es selbst keine Norm an. Soll daher, was doch eben dieses Gesetz zugleich schlechthin verlangt, aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit des Setzens fortgeschritten werden; so muß ein Gedanke gegeben seyn, welcher uns mit Nothwendigkeit bestimmt, uns für eine der kontradiktorisch entgegengesetzten Bestimmungen zu entscheiden, dieselbe also zu setzen oder zu denken, daß sie sey, und die andere aufzuheben oder zu denken, daß sie nicht sey. Ein solcher Gedanke nun ist der (logische) Grund oder, da ein Denken des Seyns nicht mehr bloßes Denken, sondern schon denkendes Erkennen ist, die ratio cognoscendi, und die Setzung selbst, zu welcher das Denken durch diesen Grund bestimmt wird, heißt die (logische) Folge. Wir gelangen daher zu einem vierten universellen apodiktischen Urtheile, welches abermals unser anfängliches universelles problematisches Urtheil limitirt und das Denkgesetz des Grundes enthält: setze nichts ohne Grund, oder, so oft wir etwas setzen, müssen wir hiezu durch einen Gedanken bestimmt werden, der sein Seyn bejaht und sein Nichtseyn ausschließt. Auch dieses Gesetz hat seine Nothwendigkeit in sich selbst, nämlich darin, daß alles Denken, auch das dasselbe verneinende, doch in demselben wurzelt, sofern jeder, welcher es verneint, also sein Nichtseyn behauptet, genöthigt ist, hiefür einen Grund anzugeben, damit aber seine unumgängliche Wahrheit und Nothwendigkeit anzuerkennen. Der logische Grund, welchen dieses Gesetz zu seinem Inhalte hat, ist hiebei nicht identisch mit dem Begriffe der Ursache, der causa efficiens, d. h. desjenigen Wirklichen, durch welches das Werden eines anderen Realen, eine Wirkung, gesetzt wird; aber der logische Grund ist dennoch ein Erkenntnißgrund, ein Gedanke, der uns mit Nothwendigkeit bestimmt, das Seyn oder Soseyn (nicht blos das Werden) eines Gedachten zu setzen und sein Nichtseyn oder Andersseyn auszuschließen, wie Leibnitz selbst, welcher bekanntlich zuerst das Gesetz des Grundes als Denkgesetz aufstellte, dasselbe ganz richtig bestimmte, wenn er sagte: alterum est principium rationis sufficientis, vi cujus consideramus, nullum factum reperiri posse verum aut veram existere aliquam enunciationem, nisi adsit ratio sufficiens, cur potius ita sit quam aliter. So oft wir behaupten, einen Grund zu einer Annahme zu haben, wollen wir sagen, daß wir mit Nothwendigkeit uns zur

Wirklichkeit dessen, was jene Annahme enthält, bestimmt wissen. Beide Gesetze, das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten und das des Grundes, sind daher Gesetze des Setzens im engeren, eigentlichen Sinne des Wortes; jenes aber normirt die Nothwendigkeit des Setzens überhaupt, dieses normirt die Wirklichkeit des Setzens und zwar so, daß das wirkliche Setzen zugleich ein Ausschließen des Nichtsetzens, also in sich zugleich nothwendig ist. Umgekehrt sind die zwei ersten Gesetze Gesetze des bloßen denkenden Bestimmens, und zugleich erhellt aus unserer Darstellung der organische Zusammenhang der vier entwickelten Denkgesetze, insbesondere wie an das Gesetz des Widerspruchs das des ausgeschlossenen Dritten und an dieses wiederum das Denkgesetz des Grundes sich unmittelbar anschließt.

Das Denken, soweit es in den bisher kurz angegebenen Gesetzen sich explicirt, ist ein Setzen von unter sich unterschiedenen Bestimmungen; allein das Denken ist nicht allein dieß, es ist auch seiner Natur nach ein Verbinden aller der unterschiedenen Bestimmungen, die es gesetzt hat, die es als seyend denken muß, und für dieses Verknüpfen muß es daher nothwendig ebenso gut eine allgemeine Norm, ein allgemeines Denkgesetz geben, wie für die zwei anderen Denkthätigkeiten, das Bestimmen und das Setzen. Dieses Denkgesetz ist meines Wissens bis jetzt als Gesetz noch von keinem Philosophen aufgestellt worden. Da es das tiefste aller Denkgesetze ist, so setzt es alle früheren Denkgesetze voraus und lautet: denke alle als seyend gesetzten, von einander unterschiedenen Gedanken doch bei allem Unterschiede als Ein Ganzes. Allein dieses Denkgesetz des Ganzen näher zu bestimmen, seine Nothwendigkeit bestimmter zu erweisen und es gegen die zahlreichen Einwendungen, welche sich gegen dasselbe, hiemit gegen seine Ebenbürtigkeit mit den längst anerkannten Denkgesetzen erheben werden, zu rechtfertigen, das würde mich hier weiter führen, als der Raum gestattet. Ich kann jedoch auch von der näheren Begründung des neuen Denkgesetzes hier vorerst absehen, da der Zweck der vorstehenden, freilich nur skizzirenden Abhandlung, die Aufstellung der Denkgesetze als den ersten dogmatischen Fortgang der Philosophie von ihrem Anfange aus zu erweisen, auch schon durch die Entwicklung der bisher anerkannten und nur mit Unrecht bestrittenen Denkgesetze, soweit dieß der Raum gestattet hat, erreicht seyn wird. Denn so Viel erhellt aus unserer Abhandlung, daß wir nun zu einem wirklichen Seyn des Denkens gelangt sind. Ist das Seyn im wahren Sinne des Wortes ein von allen Denkakten, auch denjenigen, durch welche wir zweifeln, negiren, doch zugleich Unabhängiges; so ist die Wirklichkeit und Nothwendigkeit eines solchen Seyns nunmehr evident, indem als

dieses Seyn, als dieses von allen Denkakten, auch dem unbedingten Zweifel Unabhängige sich die Denkgesetze erwiesen haben. Die Denkgesetze sind zwar zunächst nur im Denken und für dasselbe; aber sie sind doch in demselben so, daß sie zugleich von ihm unabhängig sind, ein Objektives im Subjektiven, ein schlechthin Nothwendiges in aller Willkühr, eine das Denken schlechthin bestimmende Macht. Es kommt also dem Denken ein Seyn im wahren reellen Sinne des Wortes zu; ja es ist sogar hypothetisch das Seyn außer uns, das äußere Seyn durch sie bestimmt, indem wir urtheilen müssen, daß, wenn es ein äußeres Seyn gibt (was wir freilich bis jetzt noch nicht bewiesen haben und noch nicht beweisen konnten), auch dieses Seyn gemäß den Denkgesetzen gedacht werden, also jedes außer uns Seyende ein bestimmtes, mit sich identisches seyn müsse, nicht in derselben Beziehung ein Prädikat haben und nichthaben könne u. s. w.

Wie ich, nachdem ich zuerst die geschichtlich hervorgetretenen Versuche eines dogmatischen Anfangs der Philosophie zurückgewiesen hatte, eine Bestätigung der Richtigkeit der Art und Weise, wie ich den ersten positiven Fortgang der Philosophie bestimme, darin glaubte finden zu dürfen, daß auch J. G. Fichte doch nicht umhin konnte, das Denkgesetz der Identität zum ersten positiven Ausgangspunkt seines Idealismus zu machen: so freue ich mich, in wesentlichen Beziehungen mit Ulrici in Feststellung der ersten philosophischen Positionen zusammenzutreffen, und ich schmeichle mir, auch durch seine scharfsinnige Entwicklung meine Auffassung in denselben wesentlichen Beziehungen erhärtet zu sehen. Denn wenn er in seinem vortrefflichen Werke, System der Logik, in welchem er seine Ideen über den philosophischen Anfang gründlich gegenüber von den gegen sie erhobenen Einwendungen beleuchtet, sich gegen die unmethodische Anmuthung, den Anfang mit dem absoluten Realprincip zu machen, ausspricht, und das Princip im Sinne des ersten Anfangs- und Ausgangspunktes alles Wissens, also der das Wissen erzeugenden Thätigkeit, welche nur das Denken seyn kann, gefaßt wissen will; so stehe ich hierin im Wesentlichen auf seiner Seite, da auch ich den philosophischen Anfang zwar nicht als das Denken überhaupt, aber doch als Denkakt, als eine besondere Denkhandlung bezeichnet habe. Wenn er sodann insbesondere in der Denknothwendigkeit den Grund aller Gewißheit findet (S. 28 ff.); so ist es unschwer zu zeigen, daß eben diese Denknothwendigkeit das Bestimmtseyn des Denkens durch seine Gesetze selber sey, und mithin die Aufstellung der Denkgesetze als der alle Denknothwendigkeit begründenden Normen die erste dogmatische Position der Philosophie seyn müsse. Denn dieß

Wirklichkeit dessen, was jene Annahme enthält, bestimmt wissen. Beide Gesetze, das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten und das des Grundes, sind daher Gesetze des Setzens im engeren, eigentlichen Sinne des Wortes; jenes aber normirt die Nothwendigkeit des Setzens überhaupt, dieses normirt die Wirklichkeit des Setzens und zwar so, daß das wirkliche Setzen zugleich ein Ausschließen des Nichtsetzens, also in sich zugleich nothwendig ist. Umgekehrt sind die zwei ersten Gesetze Gesetze des bloßen denkenden Bestimmens, und zugleich erhellt aus unserer Darstellung der organische Zusammenhang der vier entwickelten Denkgesetze, insbesondere wie an das Gesetz des Widerspruchs das des ausgeschlossenen Dritten und an dieses wiederum das Denkgesetz des Grundes sich unmittelbar anschließt.

Das Denken, soweit es in den bisher kurz angegebenen Gesetzen sich explicirt, ist ein Setzen von unter sich unterschiedenen Bestimmungen; allein das Denken ist nicht allein dieß, es ist auch seiner Natur nach ein Verbinden aller der unterschiedenen Bestimmungen, die es gesetzt hat, die es als seyend denken muß, und für dieses Verknüpfen muß es daher nothwendig ebenso gut eine allgemeine Norm, ein allgemeines Denkgesetz geben, wie für die zwei anderen Denkthätigkeiten, das Bestimmen und das Setzen. Dieses Denkgesetz ist meines Wissens bis jetzt als Gesetz noch von keinem Philosophen aufgestellt worden. Da es das tiefste aller Denkgesetze ist, so setzt es alle früheren Denkgesetze voraus und lautet: denke alle als seyend gesetzten, von einander unterschiedenen Gedanken doch bei allem Unterschiede als Ein Ganzes. Allein dieses Denkgesetz des Ganzen näher zu bestimmen, seine Nothwendigkeit bestimmter zu erweisen und es gegen die zahlreichen Einwendungen, welche sich gegen dasselbe, hiemit gegen seine Ebenbürtigkeit mit den längst anerkannten Denkgesetzen erheben werden, zu rechtfertigen, das würde mich hier weiter führen, als der Raum gestattet. Ich kann jedoch auch von der näheren Begründung des neuen Denkgesetzes hier vorerst absehen, da der Zweck der vorstehenden, freilich nur skizzirenden Abhandlung, die Aufstellung der Denkgesetze als den ersten dogmatischen Fortgang der Philosophie von ihrem Anfange aus zu erweisen, auch schon durch die Entwicklung der bisher anerkannten und nur mit Unrecht bestrittenen Denkgesetze, soweit dieß der Raum gestattet hat, erreicht seyn wird. Denn so Viel erhellt aus unserer Abhandlung, daß wir nun zu einem wirklichen Seyn des Denkens gelangt sind. Ist das Seyn im wahren Sinne des Wortes ein von allen Denkakten, auch denjenigen, durch welche wir zweifeln, negiren, doch zugleich Unabhängiges; so ist die Wirklichkeit und Nothwendigkeit eines solchen Seyns nunmehr evident, indem als

dieses Seyn, als dieses von allen Denkakten, auch dem unbedingten Zweifel Unabhängige sich die Denkgesetze erwiesen haben. Die Denkgesetze sind zwar zunächst nur im Denken und für dasselbe; aber sie sind doch in demselben so, daß sie zugleich von ihm unabhängig sind, ein Objektives im Subjektiven, ein schlechthin Nothwendiges in aller Willkühr, eine das Denken schlechthin bestimmende Macht. Es kommt also dem Denken ein Seyn im wahren reellen Sinne des Wortes zu; ja es ist sogar hypothetisch das Seyn außer uns, das äußere Seyn durch sie bestimmt, indem wir urtheilen müssen, daß, wenn es ein äußeres Seyn gibt (was wir freilich bis jetzt noch nicht bewiesen haben und noch nicht beweisen konnten), auch dieses Seyn gemäß den Denkgesetzen gedacht werden, also jedes außer uns Seyende ein bestimmtes, mit sich identisches seyn müsse, nicht in derselben Beziehung ein Prädikat haben und nichthaben könne u. s. w.

Wie ich, nachdem ich zuerst die geschichtlich hervorgetretenen Versuche eines dogmatischen Anfangs der Philosophie zurückgewiesen hatte, eine Bestätigung der Richtigkeit der Art und Weise, wie ich den ersten positiven Fortgang der Philosophie bestimme, darin glaubte finden zu dürfen, daß auch J. G. Fichte doch nicht umhin konnte, das Denkgesetz der Identität zum ersten positiven Ausgangspunkt seines Idealismus zu machen: so freue ich mich, in wesentlichen Beziehungen mit Ulrici in Feststellung der ersten philosophischen Positionen zusammenzutreffen, und ich schmeichle mir, auch durch seine scharfsinnige Entwicklung meine Auffassung in denselben wesentlichen Beziehungen erhärtet zu sehen. Denn wenn er in seinem vortrefflichen Werke, System der Logik, in welchem er seine Ideen über den philosophischen Anfang gründlich gegenüber von den gegen sie erhobenen Einwendungen beleuchtet, sich gegen die unmethodische Anmuthung, den Anfang mit dem absoluten Realprincip zu machen, ausspricht, und das Princip im Sinne des ersten Anfangs- und Ausgangspunktes alles Wissens, also der das Wissen erzeugenden Thätigkeit, welche nur das Denken seyn kann, gefaßt wissen will; so stehe ich hierin im Wesentlichen auf seiner Seite, da auch ich den philosophischen Anfang zwar nicht als das Denken überhaupt, aber doch als Denkakt, als eine besondere Denkhandlung bezeichnet habe. Wenn er sodann insbesondere in der Denknothwendigkeit den Grund aller Gewißheit findet (S. 28 ff.); so ist es unschwer zu zeigen, daß eben diese Denknothwendigkeit das Bestimmtseyn des Denkens durch seine Gesetze selber sey, und mithin die Aufstellung der Denkgesetze als der alle Denknothwendigkeit begründenden Normen die erste dogmatische Position der Philosophie seyn müsse. Denn dieß

oder jenes ist mir gewiß, heißt, nach Ulrici's eigener richtiger Erklärung (S. 29) negativ ausgedrückt: es ist mir unzweifelhaft, ich kann es nicht bestreiten, ich kann es nicht anders denken, als ich es denke, oder aller Zweifel, hiemit alle Möglichkeit, etwas ebensowohl so, als auch anders zu denken, ist ausgeschlossen; positiv ausgedrückt heißt es: ich habe Gründe, es anzunehmen, und diese Gründe sind die auf mein Denken wirkende Macht, die es bestimmt, etwas so und nicht anders zu denken. Ich stimme hiemit überein; aber, weil diese Erklärung richtig ist, so erhellt auch daß die positive Form der Denknothwendigkeit, hiemit auch ihres Bewußtseyns, der Gewißheit, welche letztere eben das Bewußtseyn von der bestimmenden Macht der Gründe ist, auf dem Denkgesetze des Grundes, die negative Form derselben aber auf dem Denkgesetze des Widerspruchs beruht, weil eben dieses Denkgesetz lautet: es ist unmöglich, dasselbe in derselben Beziehung als so und anderssеyend zu denken, folglich, wenn dieses Gesetz nicht wahr wäre, logischer Weise jederzeit die Möglichkeit offen bliebe, dasselbe als so und anderssеyend zu denken, hiemit niemals irgend Etwas unzweifelhaft werden könnte.

Beruht nun aber die Denknothwendigkeit, hiemit auch alle Gewißheit auf den Denkgesetzen, so muß auch die Aufstellung der Denkgesetze der allererste dogmatische Akt der Philosophie seyn, und die Denkgesetze können nicht erst, nachdem die Denknothwendigkeit festgestellt ist, hintennach entwickelt werden. Hierin befinde ich mich, so Viel ich sehe, in einer Differenz mit Ulrici. Auch kann ich nicht zugeben, was Ulrici S. 5 behauptet, daß die Selbstgewißheit des Denkens von seinem eigenen Seyn, dieselbe, welche schon Descartes mit seinem Cogito, ergo sum, Fichte mit seinem sich selbst setzenden Ich habe bezeichnen wollen, der nothwendige, allein mögliche Ausgangspunkt der Philosophie sey. Ich gestehe, diese Behauptung mit der anderen (S. 28) nicht reimen zu können, daß die Selbstgewißheit des Denkens von seinem eigenen Seyn nur Ausfluß und Ausdruck der Denknothwendigkeit sey, da doch, was ein Ausfluß von einem Anderen ist, zu diesem logischer Weise sich nur wie die Folge zu seinem Grunde, das Abgeleitete zu seinem Princip verhalten kann, eine methodologisch richtige Bestimmung des dogmatischen Ausgangspunktes der Philosophie aber erfordert, daß nicht dasjenige, was sich in unserem Wissen subjektiv als ein Abgeleitetes, als eine logische Folge kundgibt, sondern das Princip und der Grund desselben als der allein mögliche positive Ausgangspunkt der Philosophie gesetzt werde. Ueberdieß ist die Selbstgewißheit von dem eigenen Seyn nur für das unphilosophische Bewußtseyn eine unmittelbare; es existirt in ihm

als Selbstgefühl. Aber diese unmittelbare Selbstgewißheit hat als solche, als unmittelbare für die Philosophie so wenig irgend eine objektive Giltigkeit, als die tausenderlei anderen Meinungen und Vorurtheile, deren Wahrheit dem unphilosophischen Bewußtseyn unmittelbar gewiß ist, als namentlich die Gewißheit von der Existenz der äußeren Gegenstände, welche gleichfalls dem unphilosophischen Bewußtseyn eine unmittelbare ist. Die Selbstgewißheit von seinem eigenen Seyn kann für das philosophische Denken nur eine vermittelte seyn, und sie ist dieß namentlich in der Form, in welcher Ulrici sie selbst S. 22 ganz richtig bestimmt, und in welcher das Denken sich nicht blos als ideell, sondern als reell, an sich seyend oder als das von seinen Gedanken Unabhängige erfaßt. Muß aber die unmittelbare Selbstgewißheit ebenso, wie jede andere unmittelbare Gewißheit, vom philosophischen Denken zunächst aufgehoben werden, um erst als eine vermittelte zur Giltigkeit zu gelangen; so kann auch sie so wenig, als irgend eine andere Gewißheit, der Kritik und dem Zweifel, hiemit der Macht des universellen problematischen Urtheils sich entziehen, und dieses letztere stellt sich damit auch gegenüber von jener Selbstgewißheit als der philosophische Anfang heraus.

Allein — könnte Ulrici von seinem Standpunkte aus erwiedern — auch dieses problematische Urtheil macht doch noch eine Voraussetzung, indem es das Denken und die Möglichkeit der Erkenntniß voraussetzt und eben damit auch diejenigen Voraussetzungen involvirt, welche Ulrici als die Grundvoraussetzungen der Philosophie bezeichnet. Mithin würde die Philosophie doch auch im Setzen des universellen problematischen Urtheils nicht voraussetzungslos seyn, sondern hätte die auch in ihm gemachten Voraussetzungen als unbestreitbar und damit als keine bloße Voraussetzungen darzuthun.

Ich glaube hierauf entgegnen zu können, daß mein Anfang nicht blos das Denken voraussetzt, sondern sogar selber ein Denken ist, und zwar daß er sich als ein Urtheil und darin als bewußt unterscheidende und die Unterschiede auf einander beziehende Denkthätigkeit vollzieht und selber weiß. Die Bestimmungen des Denkens, welche Ulrici S. 9—25 entwickelt, schließt daher das universelle problematische Urtheil theilweise selbst in sich; aber es schließt darum die Gewißheit des Denkens von seinem eigenen reellen oder seinem Ansichseyn noch nicht in sich, und ist deßwegen noch kein apodiktisches, sondern eben nur ein problematisches Urtheil *). Wenn sodann dieses

*) Aber das universell problematische Urtheil setzt doch ein Denken voraus, welches es fällt, und diese Voraussetzung muß von der Philo-

Urtheil lautet: es ist gleich sehr möglich, daß allem, was wir denken, das Seyn sowohl entspreche als daß es ihm nicht entspreche; so läßt es ausdrücklich die Möglichkeit der Erkenntniß, d. h. eines Denkens, dem das Seyn entspricht, offen, und hierin unterscheidet sich unser Standpunkt von dem des abstrakten, sich selbst widersprechenden, weil die Unmöglichkeit des Wissens dogmatisch behauptenden Skepticismus. Aber es behauptet darum noch nicht die Wirklichkeit des Wissens und kann dieß nicht, weil es der philosophische Grundakt ist. Ausdrücklich habe ich endlich die Annahme der materiellen Voraussetzungslosigkeit der Philosophie, welche in der Behauptung einer reinen absoluten Produktivität des philosophischen Wissens bestehen würde, geleugnet und die bloße formelle Voraussetzungslosigkeit derselben behauptet, kraft welcher sie keinen Inhalt des Bewußtseyns als seyend anerkennen kann, bevor er bewiesen ist. Aber eben diese formelle Voraussetzungslosigkeit der Philosophie erfordert den Akt der universellen Aufhebung aller unmittelbaren Gewißheit, also das universelle problematische Urtheil als Anfang der Philosophie, und diese selbige formelle Voraussetzungslosigkeit wird dann nicht aufgehoben, sondern nur bestätigt, wenn das Denken dazu fortschreitet, die anfänglich behauptete und offen gelassene Möglichkeit des Wissens dadurch zur Wirklichkeit zu erheben, daß irgend ein Inhalt des Denkens, also z. B. die Denkgesetze als die allem Denken, auch dem kritisch skeptischen, immanenten Formen in ihrer Nothwendigkeit erwiesen werden. Denn was bewiesen ist, ist, wie Ulrici selbst richtig bemerkt, keine bloße Voraussetzung mehr, d. h. es ist keine Voraussetzung in formeller Beziehung, weil es dann, sein

---

sophie, wenn sie voraussetzungslos verfahren will, wenigstens gerechtfertigt werden, was nur durch den Nachweis geschehen kann, daß sie unbestreitbar und unbezweifelbar ist, weil alles Bezweifeln und Bestreiten selbst Denken ist. Nur diese in und mit dieser Rechtfertigung sich ergebende Unbestreitbarkeit und Unbezweifelbarkeit des Denkens habe ich die Selbstgewißheit des Denkens von seinem eignen Seyn genannt, und dieselbe nur darum, weil in ihr die Rechtfertigung jener Grundvoraussetzung, die nothwendig jeder Satz, jedes Urtheil, also auch das universell-problematische Urtheil wie die Aufstellung irgend eines Denkgesetzes macht, als den Ausgangspunkt der Philosophie bezeichnet. Daß dieser Unbestreitbarkeit und Unbezweifelbarkeit, d. h. der Unmöglichkeit, das Denken als nicht seyend zu denken, in Wahrheit eine Denknothwendigkeit und näher zugesehen, das Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs zu Grunde liegt, ist vollkommen richtig. Aber dieß muß doch von jener Unbestreitbarkeit aus erst dargethan werden, weil durch letztere allein jene Grundvoraussetzung gerechtfertigt werden kann, und diese Rechtfertigung nothwendig das Erste ist, womit die Philosophie beginnen muß, wenn sie mit dem Principe der Voraussetzungslosigkeit oder mit dem universell problematischen Urtheile Ernst machen will. —

H. Ulrici.

Inhalt mag gegeben seyn, wie und woher er will, durch die Formthätigkeit des Denkens, welche das Beweisen ist, als giltig vom Denken selbst gesetzt ist.

Recensionen.

A. Foucher de Careil: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, précédée d'un mémoire. Paris 1854.

— — Lettres et opuscules inédits de Leibniz, précédés d'une introduction. Paris. Ladrange. 1854.

Der Verfasser der vorliegenden Schriften gehört zu den Erscheinungen, welche dem Deutschen, namentlich aber dem Preußen, mag er auch noch so sehr überzeugt seyn von der weiten Verbreitung wissenschaftlichen Sinnes in seinem Vaterlande, ein Gefühl des Neides geben, ja Schaamröthe auf die Wangen treiben können. Daß ein junger Graf, der die Sommermonate auf seiner Herrschaft, den Winter in seinem eignen Hôtel in Paris zubringt, dem in der glücklichsten Häuslichkeit und einem weiten Kreise ihn ehrender Freunde sich der Zerstreuungen genug darbieten, daß dieser es nicht scheut Jahre lang sich im Deutschen unterrichten zu lassen, und dann in einem deutschen Archiv unter den nachgelassenen Papieren eines Philosophen nur im Interesse der Wissenschaft nach Solchem sucht, was der Veröffentlichung werth ist, das ist bei uns leider ganz unerhört. In Frankreich kommt dergleichen öfter vor. Denn, um nur bei Leibnitz selbst stehen zu bleiben, so reiht sich, was vor Jahren der Baron Barchou de Penhoën in seiner Geschichte der deutschen Philosophie, und was später der Prinz Albert de Broglie, der Uebersetzer des Systema theologicum, über Leibnitz gesagt hat, den gediegensten Arbeiten über diesen Urahn deutscher Philosophie an. Es bleibe ununtersucht, ob dieser Unterschied mit der verschiedenen Confession zusammenhängt, und damit, daß in katholischen Ländern ja auch viel häufiger als in protestantischen, Söhne reicher und vornehmer Familien den geistlichen Stand ergreifen; Eines steht fest, daß wenn wir nicht glücklicher Weise Herrn von Humboldt besäßen, wir kaum eine Antwort hätten, wenn Jemand die Beschuldigung gegen uns ausspräche, daß wissenschaftliche Beschäftigung bei uns ein Kennzeichen untergeordneter bürgerlicher Stellung sey. —

Gehen wir nun von dem Verfasser zu den Schriften selbst über, und zwar zu der zuerst genannten, so ist darin ein Leibnitz'sches lateinisches Manuscript veröffentlicht und mit französischer Uebersetzung begleitet, welches sich in der Bibliothek von Hannover befindet, und dort die Ueberschrift führt: Ani-

madversiones ad Joh. Georg. Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia. (Der Titel Animadversiones begegnet uns in den Leibnitz'schen Manuscripten öfter. Man denke an die von Guhrauer herausgegebenen Animadversiones ad Cartesii principia, neben welchen, als ich die Bibliothek benutzte, in demselben Fascikel sich Animadversiones in varia Weigelii scita befanden.) Es ist dies derselbe Wachter, der schon früher (1699) ein deutsches Werk gegen den zum Judenthum übergetretenen J. P. Speeth (Moses Germanus) unter dem Titel: „Der Spinozismus im Judenthum" geschrieben und darin auf die Verwandtschaft des Spinozismus und der Kabbalah aufmerksam gemacht hatte. Die Bemerkungen, welche Leibnitz zu dem lateinischen Werke Wachters macht, betreffen theils diese Behauptung, theils den Inhalt der Spinozistischen Lehre, welcher letztern stets die Sätze entgegengestellt werden, die sich aus der Monadenlehre ergeben, und die Leibnitz gewöhnlich als die schlagendsten Argumente gegen den Spinozismus vorzubringen pflegt. Außerdem spricht er auch in diesen, im höheren Alter geschriebenen, Bemerkungen wieder aus, was er schon sehr frühe eingesehen hatte: Spinosa incipit ubi Cartesius desinit (p. 48). Dieser Satz möge uns zum Uebergange zu dem dienen, was uns in der vorliegenden Schrift eigentlich mehr interessirt hat, als die Leibnitz'schen Animadversiones, zu dem vom Herausgeber vorausgeschickten Mémoire, welches auch in seiner Extension das Manuscript Leibnitz's weit übertrifft. Das Thema, welches hier durchgeführt wird, ist eigentlich in den ersten Zeilen ausgesprochen: Je ne crois pas à l'influence de Spinoza sur Leibniz ..... Je crois au contraire trouver dans ... Leibniz la trace d'une réaction puissante contre Spinoza. Der Beweis für diese Behauptung wird dann so geführt, daß gezeigt wird, wie die Monadenlehre zu Resultaten führen muß, die den Lehren Spinoza's diametral entgegenstehn, und daß, da die prästabilirte Harmonie eine nothwendige Folgerung aus dem Begriffe der Monade ist, es nur auf einem Mißverständniß beruht, wenn deutsche und französische Philosophen in der Lehre von der Harmonie Spinozismus gesehen haben. Der Verf. geht dann aber noch weiter. An das Factum anknüpfend, daß Spinoza ganz erstaunt gewesen sey, als Leibnitz ihm bewiesen, daß Descartes' Bewegungsgesetze mit der Erfahrung streiten, und daß drei Jahre nach dieser Zusammenkunft Spinoza zugestanden habe, aus dem Cartesianischen Begriff der Materie lasse sich die Physik nicht construiren, will er vielmehr folgern, daß Leibnitz der Lehrer, Spinoza der Belehrte gewesen seyn möchte. Dies Letztere scheint mir etwas zu kühn. Dagegen bin ich darin mit dem Verfasser des Mémoire vollständig einverstanden, daß Leib-

nitz's Lehre einen Gegensatz zum Spinozismus bilde, ja ich gehe viel weiter, als er, indem ich behaupte, daß die Consequenz des Leibnitz'schen Systems dahin führt, dem alle Realität abzusprechen, dem allein Spinoza welche zuschreibt, der Gottheit. Dies aber hindert mich nicht noch jetzt festzuhalten, was ich früher behauptet habe, daß Leibnitz, ehe er zu seinem monadologischen Systeme kam, zum Spinozismus geneigt, und sich davon nur durch den Begriff des substanziellen Einzelwesens gerettet habe. Ich kann mich nicht überzeugen, daß ohne Grund in den Nouveaux essais dem Theophile, der sonst immer nur Leibnitz's eigne Lehre vorträgt, die Worte in den Mund gelegt werden: Je commençais à pencher du côté des Spinosistes. Ich hatte früher mich auch darauf berufen, daß der, von mir zuerst aus Leibnitz's Manuscript herausgegebene, Aufsatz de vita beata einen Beleg abgebe dafür, daß als er ihn schrieb, er „a Cartesii et Spinozae autoritate non plane sese liberaverat", um die Worte aus der Vorrede zu Leibnitz's Opp. phil. zu wiederholen, in der ich auch noch bemerkte, daß, während viele Sätze dieses Aufsatzes ganz Cartesianisch klängen, einer derselben enthalte, was sich „iisdem fere verbis" in Spinoza's de intell. emend. finde. Seit Guhrauer von diesem Satz, Trendelenburg endlich vom ganzen Aufsatz gezeigt hat, daß er aus lauter wörtlich dem Descartes entlehnten Sätzen besteht, hört er freilich auf zu beweisen, daß er nach der Lectüre jenes Tractats geschrieben wurde. Das Gegentheil aber ist auch nicht bewiesen, obgleich ich zugeben will, daß es wahrscheinlich ist. Indeß wird mir zu viel aufgebürdet, wenn der verehrte Herausgeber der réfutation im avant-propos außerdem als „erreur assez grave" rügt, Erdmann habe „oublié, que l'Ethique était postérieure à la date qu'il a fixée", und habe also Unmögliches behauptet. Wo ist dies geschehen? In meiner Ausgabe steht der Aufsatz de vita beata ohne Jahreszahl unmittelbar vor einem 1677 geschriebenen, in diesem Jahre aber erschienen die Opp. posth. und wurden gewiß sogleich gelesen. Daß ich in der Vorrede sage, er habe als juvenis zum Spinozismus sich geneigt, enthält nur, wie ich das schon gegen Guhrauer (dem die Beziehung auf meine Vorrede dunkel blieb) bemerkt habe, daß die juventus d. h. die Vierzige noch nicht abgelaufen war, und wenn ich in m. Gesch. d. neuern Phil. Leibnitz in „sehr jungen Jahren" zu Spinoza's Ethik Noten machen lasse, so ließe sich erstlich ein solcher Ausdruck, von einem Einunddreißigjährigen gebraucht, wohl noch vertheidigen, zweitens aber berechtigt, wenn hinsichtlich der Noten wirklich ein Anachronismus begangen wäre, dies nicht zu sagen, ich hätte die Abfassung der vita beata in eine Zeit gesetzt, wo noch nicht erschienen war, was doch nach mei-

ner Ansicht darin excerpirt seyn sollte. — Das „pencher du côté des Spinosistes“ ist übrigens sehr gut möglich, ehe die Opp. posthuma herauskamen. Auf die Bekanntschaft mit dem Tract. theolog. polit. und das persönliche Zusammentreffen mit Spinoza, welches letztere doch immer zeigt, daß Leibnitz Spinoza hoch achtete, würde ich viel weniger Gewicht legen, als darauf, daß Leibnitz sehr frühe einsah, daß der Cartesianismus eigentlich so zu fassen sey, wie Spinoza ihn (später) ausbildete. Wenn er dann im höheren Alter von der Zeit sprach, in der die Lehren Descartes' noch großen Einfluß auf ihn äußerten, so konnte er kaum anders als dies eine Neigung zur Ansicht der Spinozisten nennen. Wenn daher bemerkt worden ist, es fehle in dem raschen Entwicklungsgange Leibnitz's die Zeit, wo er zum Spinozismus geneigt habe, so glaube ich, daß man die Analogie mit einem Schulcursus, wo freilich um in die Prima zu kommen, die Secunda muß verlassen werden, zu weit ausgedehnt hat. Ich für mein Theil wenigstens kann, ohne im Geringsten von meinen früheren Ansichten abzugehn, Guhrauer's Behauptung, daß Leibnitz's System zu einer seiner Hauptquellen den Cartesianismus habe, und daß es einen Gegensatz zum Spinozismus bilde, mir aneignen; nur würde ich beide nicht als Glieder eines solchen Gegensatzes fassen, die auf einer Linie stehn, sondern behaupten, daß Leibnitz's System den Spinozismus zugleich hinter sich läßt, weil er aus dem spinozistisch aufgefaßten Cartesianismus sich in seinen Harmonismus rettet. (Bildet doch auch das Thier einen Gegensatz zu der Pflanze und steht doch höher als dieselbe, weil es die Pflanzennatur als ein Moment seines Lebens an sich hat.) Daß aber Leibnitz den Cartesianismus nicht wie Solche, die bloße Cartesianer waren und blieben, aufnahm, dies war bei einer Natur, die weniger als irgend eine zu einem bloßen Schüler geschaffen war, erklärlich. Schreibt er doch selbst in einem Briefe an Simon Foucher, er sey so gewöhnt daran, selbst zu denken, daß es ihm große Mühe mache Bücher zu lesen, welche ein Nachdenken fordern, weil dadurch „on est gêné furieusement“, darum habe er die leichten Sachen von Bacon und Gassendi viel genauer gelesen, als die des Descartes, in dessen Büchern er zwar sehr oft blättere, besonders um zu finden was er noch nicht geleistet habe, den er aber vorzüglich aus den Darstellungen Andrer kenne. (Wer in diesen Aeußerungen den Beweis finden wollte, daß Leibnitz also dem Descartes wenig oder Nichts danke, der muß bedenken, daß er in diesem Briefe, der nach dem Jahre 1675 geschrieben ist, ganz eben so wie vom Descartes so auch vom Euklid und überhaupt von allen Büchern über Geometrie spricht, die er auch nicht gelesen, sondern bloß um den eignen

Gedankengang zu beleben durchblättert haben will.) Dies führt uns nun auf

die zweite Schrift, womit der verehrte Verfasser uns beschenkt hat, in welcher sich dieser Brief an Foucher, so wie überhaupt die ganze bisher ungedruckte Correspondenz Leibnitz's mit diesem gelehrten Skeptiker und Gegner der Cartesianer findet, und die außerdem Bemerkungen über den bekannten Streit zwischen Locke und Stillingfleet, dem Bischof von Worcester, Reflexionen über eine Schrift des Abbé Esprit, den man als den Vorgänger Larochefoucauld's ansehn kann, weiter einen bisher ungedruckten Discours sur la générosité, ferner kritische Bemerkungen zu einigen Artikeln in Bayle's Wörterbuch, endlich den Briefwechsel Leibnitz's mit Fontenelle enthält. Daran schließt sich ein kleiner Leibnitz'scher Aufsatz de l'usage de la méditation und unter der Ueberschrift Fragmens divers: ein französisches und ein lateinisches Fragment des Aufsatzes de vita beata, einige kleinere Aufsätze die Religion und Moral betreffend, und ein größeres Mémoire pour les personnes éclairées, in welcher u. A. auf die große Bedeutung der Akademien hingewiesen wird. Ein Anhang giebt historische Notizen über die Personen, die in diesen Schriften genannt werden, und eine ausführliche Einleitung ist ihnen vorausgeschickt. Diese letztere enthält eine sehr genaue Angabe alles dessen, was in den letzten Jahren in Frankreich und Deutschland für Leibnitz geschehn ist. (Die freundschaftliche Neckerei, daß Erdmann die Correspondenz mit Arnauld „declarait introuvable, parce qu'il ne l'avait pas trouvée", kann ich, eben weil sie das ist, nicht ohne Erwiderung lassen: Ich habe nur behauptet und behaupte noch jetzt, daß die von Leibnitz abgeschickten Originalbriefe sich unter den Papieren des Empfängers befinden und also nicht in Hannover sondern in Paris gesucht werden müssen. Die Concepte sind bekanntlich später in Hannover aufgefunden, und es verhält sich damit, glaube ich, so: Sertro, der mir während ich an der Vorrede zu meiner Ausgabe des Leibnitz arbeitete, das schrieb, was, fast wörtlich aus seinem Briefe übersetzt, daselbst pag. XVII steht, hat nachher, wahrscheinlich kurz vor seinem Tode, in einem Fascikel, das einen andern Namen trug, die Arnauld'schen Briefe und Leibnitz'schen Briefconcepte aufgefunden, und sie unter die philosophischen Schriften gethan, unter welchen Grotefend 1845 dieselben fand. Daß sie sich im Jahre 1836 unter den Fascikeln, welche das Hannoversche Archiv unter der Ueberschrift Philosophische Manuscripte bewahrte, nicht befanden, dies weiß ich gewiß.) Das Interessanteste unter den herausgegebenen Sachen ist meiner Ansicht nach die Correspondenz mit Foucher. Die historischen Notizen über diesen Mann, der in Deutschland so

wenig bekannt ist, daß ihm sogar gewöhnlich ein falscher Vorname beigelegt wird, sind sehr dankenswerth. Das französische Fragment der Vita beata war mir bekannt; ich habe, da ich den ausführlicheren lateinischen Aufsatz gab, jenes mit Absicht nicht in meine Ausgabe aufgenommen. Von dem lateinischen, von Guhrauer in Wien aufgefundenen, Fragmente wußte ich bis jetzt nichts. Uebrigens wird mir mit jedem neuen Entwurf dieses Aufsatzes, welcher bekannt wird, immer gewisser, daß die von Trendelenburg aufgestellte Ansicht, der ganze Aufsatz sey anzusehn wie die Ueberblicke über Platon's Phädon, über Epictet's Enchiridion, über Spinoza's Ethik u. a. m., die sich in Leibnitz's Papieren finden, oder gar zu vergleichen mit einer geschichtlichen Darstellung, wo man den Philosophen mit seinen eignen Worten sprechen lasse, unhaltbar ist. Jene Ueberschriften haben, wo sie eine Ueberschrift tragen, alle eine solche, die sie als das ankündigen, was sie sind. Als Historiker hätte Leibnitz gesagt: Cartesius de vita beata oder so etwas. Aber eine sachliche Ueberschrift geben, an der Arbeit so herum feilen, in drei verschiedenen Sprachen dasselbe sagen, nur um zu zeigen was ein Andrer für wahr hält, scheint mir nicht Leibnitz's Art. Ich finde keine Unmöglichkeit darin, daß er an Thomasius als 23jähriger schreibt, er sey **nicht** Cartesianer, daß er später es für ein Glück erklärt, so spät (als er kein 23jähriger mehr war) und als selbstständiger Denker zu einem gründlicheren Studium des Cartesius gekommen zu seyn, und daß er in der Zwischenzeit, welche den Brief an Thomasius von dieser späteren Erklärung trennt, eine Abhandlung de vita beata schreibt, welche die eignen ethischen Ansichten nicht besser ausdrücken konnte, als indem sie den Descartes sprechen ließ. Die Einleitung, welche den ineditis vorausgeschickt ist, zerfällt in drei Theile. Der erste handelt von der Theorie der Ideen und entwickelt bei Gelegenheit des Streites zwischen Malebranche und S. Foucher die Stellung, welche Leibnitz hier einnimmt, und die Art und Weise wie seine Theorie sich vom Materialismus und Pantheismus frei hält. Der zweite Abschnitt betrifft die Moral und bekämpft als eine in Deutschland ausgesprochene Ansicht, daß Leibnitz Eudämonist sey. Leibnitz's Kritik über das Buch des Abbé Esprit gibt dem Herausgeber Gelegenheit, diesen Vorwurf abzulehnen, das von ihm herausgegebene Mémoire pour les personnes éclairées wieder, nachzuweisen, daß es ein gewisser moralischer Sinn war, der Leibnitz zu ethischen Ansichten brachte, die nicht unmittelbar aus dem Begriffe der Monade folgten. (Aber wohl aus der Harmonie des Alls, ließe sich hier hinzusetzen.) Endlich wird mit Anknüpfung an den Streit Locke's und Stillingfleet's Leibnitz's Or-

thodorie besprochen, d. h. seine Stellung zum katholischen Dogma. Eine Zusammenstellung der platonischen Ideen mit Leibnitz's Monaden, die auf den ersten Blick nicht glücklich scheint, wird später durch die Erinnerung an des Aristoteles Entelechien rectificirt, die der Platonischen Wiedererinnerung mit Leibnitz's Harmonie ist uns etwas zu kühn. Ein großes Verdienst ist es, daß hier genauer eingegangen wird in die Art und Weise, wie nach Leibnitz in der Monade sich ein positives und privatives Moment verbinden; ob die Art, wie das letztere mit den mathematischen Puncten identificirt wird, die Sache Allen deutlich macht, ist freilich eine andere Frage. Nachdem dann endlich noch Leibnitz gerühmt worden ist, daß er den analytischen Weg im Philosophiren gehe, der allein vor dem Pantheismus rette, womit auch zusammenhänge, daß er die Diss. de art. combin., die synthetisch verfahre, in späterer Zeit als verfehltes Werk bezeichnet habe, schließt die Einleitung mit der Hoffnung, daß die „hautes conceptions de l'esprit moderne", welche das Leibnitz'sche System enthalte, immer mehr Eingang und Anklang finden werden.

In den zuletzt erwähnten Bemerkungen des Grafen Foucher macht sich der Punkt sichtbar, auf welchen sich die Vorliebe gründet, mit dem die Franzosen in neuerer Zeit gerade Leibnitz behandeln, und auch ganz abgesehn von dem Umstande, daß er nicht deutsch geschrieben hat, behandeln würden: das Gefühl, daß von deutscher Philosophie Notiz genommen werden müsse, ist bei ihnen allgemein. Eben so allgemein aber auch, und durch Stimmen aus Deutschland fortwährend genährt, die Ueberzeugung, daß die neueste deutsche Philosophie mit ihren Constructionen a priori zum Pantheismus führe. Da kann ihnen nun keiner so willkommen seyn als der, welcher, einer der größten deutschen Philosophen, dabei entschiedener Anti-Pantheist ist, und in dessen Speculationen die Beobachtung des eignen Geistes so oft als der Faden der Ariadne erscheint. Aus allen diesen Gründen ist er der Mann der neueren französischen Schule, die auf psychologischer Grundlage ruht, und gerade weil ihr Pantheismus vorgeworfen wird, einen Schutz gegen den Pantheismus sucht. Spinoza oder Leibnitz?, so heißt es jetzt bei ihnen. Denkende und ausgedehnte Substanz oder Monadenlehre und prästabilirte Harmonie? Dabei wird es nicht bleiben. In einer höheren Form wird sich dieselbe Frage bei ihnen wiederholen. Es wird auch bei ihnen einmal heißen, wie es bei uns hieß: Schelling oder Fichte? Gilt das als Natur und Intelligenz sich setzende Absolute oder das Ich und die moralische Weltordnung? Freilich um diesen Fortschritt zu machen, werden die Franzosen sich gründlicher als bisher mit dem bekannt ma-

chen müssen, mit dem die Alternative des siebzehnten Jahrhunderts multiplicirt werden muß, um zum Dilemma des neunzehnten zu werden, und den wir eben deswegen, ganz arithmetisch gesprochen, den Hauptfactor in der modernen Philosophie nennen, mit Kant.

Erdmann.

Verzeichniß

der neu erschienenen philosophischen Schriften des In- und Auslandes.

E. F. Apelt: Die Theorie der Induction. Mit 2 Figuren u. 1 Zahlentafel. Leipz. 1854. (1 1/3 Thlr.)

B. Auerbach: Spinoza. Ein Denkerleben. Neu durchgearbeitete Aufl. Mannh. 1855. (1½ Thlr.)

Barchou de Penhoën (membre de l'Institut): Essai d'une philosophie de l'histoire. 2 Vols. Paris. Girodet. 1854. (15 Fr.)

J. Barni: Élements métaphysiques de la doctrine du droit par E. Kant, traduit de l'allemand. Par. 1853.

Beneke's Neue Seelenlehre nach methodischen Grundsätzen in einfach entwickelnder Weise für Lehrer bearbeitet von G. Raue, Dr. med. 3te verb. u. verm. Aufl. Bautzen 1854. (22½ Ngr.)

A. Bernauer: Die Freiheit d. menschl. Willens. Eine histor. philos. Darstellung. München 1854. (5 Ngr.)

G. Boole: An Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities. Lond. Walton. 1854. (14 Sh.)

F. Bouillier: Histoire de la philosophie Cartesienne. Par. Durand. 1853.

C. C. J. Bunsen: Outlines of the Philosophy of Universal History, applied to Language and Religion. Lond. Longman. 1854.

M. Carriere: Das Wesen u. d. Formen der Poesie. Ein Beitr. zur Philos. des Schönen u. d. Kunst. Mit literarhistor. Erläuterungen. Leipz. 1854. (2 1/3 Thlr.)

H. M. Chalybaeus: Historical Sketch of Speculative Philosophy from Kant to Hegel, designed as an Introduction to the Opinions of the recent Schools. Translated by A. Tulk. Lond. 1854. (8½ Sh.)

A. Colston: The Basis of Moral Science. Lond. 1854. (5 Sh.)

Compendium philosophiae ad usum seminariorum, auctore M.***, olim philos. professore Edit. III. Par. Lecoffre. 1853.

C. Csillagh: Aesthetik d. Tonkunst in Verbindung mit einer ausführl. Grammatik u. Poëtik der Musiksprache aus kosmischen, akustischen und empirisch psycholog. Grundsätzen entwickelt rc 1r Thl. Preßburg 1854. (1 Thlr. 20 Ngr.)

J. Dervey: Logic, or the Science of Inference; a Popular Manual. Lond. Bohn. 1854. (5 Sh.)

F. Dittes: Das Aesthetische nach seinem eigenthüml. Grundwesen und seiner pädagog. Bedeutung dargestellt. Eine gekrönte Preisschrift. Lpz. 1854. (15 Ngr.)

F. Dorguth: Das Licht der wahrhaft kosmischen dem Irrlichte der Hegel'schen Dialektik gegenüber. Ein Sendschreiben von Hrn. Dr. A. Schopenhauer. Magdeburg 1854. (5 Ngr.)

M. Drbal: Die absolute Kritik. Antwort auf das Sendschreiben des Hrn. Sigmund Barrach an Hrn. Dr. Rob. Zimmermann. Wien 1854. (8 Ngr.)
J. Ebel: Die Philos. der heil. Urkunde des Christenthums. Beleuchtungen in zwanglosen Heften. 1s Heft: Die Berechtigung. Stuttg. 1854. (21 Ngr.)
Eine höhere Weltanschauung zur Lösung der allgemeinen Lebensfrage und zur Versöhnung aller Parteien. Hambnrg 1854. (1 Thlr.)
Dr. Erdmann: Denkzettel für Prof. K. Ph. Fischer in Erlangen. [Zugleich ein Nachtrag zu seiner Abhandlung über den Naturalismus.] Halle 1854. (6 Ngr.)
W. Esser: Psychologie. 2r Theil: Die Lehre vom Gefühls- und Begehrungsvermögen. Münster 1854. (1 Thlr. 20 Ngr.)
A. Foucher de Careil: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, précédée d'un mémoire. Paris. Ladrange. 1854.
Derselbe: Lettres et opuscules inédits de Leibniz, précédés d'une introduction. Paris. Ladrange. 1854.
L. George: Lehrbuch der Psychologie. Berl. 1854. 2½ Thlr.)
Th. F. Gockel (Großh. Bad. Hofrath 2c.): Encyklopädische Einleitung in die Philos. für Gelehrtenschulen und zum Selbstunterricht. Karlsr. 1855. (20 Ngr.)
A. Graffunder: Ueber Kunst. (Fragmente aus Briefen.) Eine Vorlesung 2c. Berl. 1854. (7½ Ngr.)
G. G. Gramm: Die Denklehre oder Logik, allgem. faßlich dargestellt f. Alle, welche in kurzer Zeit richtig denken lernen wollen. Halle 1854. (8 Ngr.)
A. Günther u. J. E. Veith: Lydia. Philos. Jahrbuch. Vierter und fünfter (zugleich letzter) Jahrgang. Wien 1854. (2 Thlr. 20 Ngr.)
C. L. W. Heyder: Ethices Pythagoreae vindiciae. Francof. a M. 1854. (5 Ngr.)
J. N. Huber: Die cartesischen Beweise vom Daseyn Gottes. Eine philos. Abhandl. Augsb. 1854 (6 Ngr.)
Th. Jacob: Letzte Gründe u. Folgerungen daraus. Berl. 1854. (22½ Ngr.)
Ideen, Reflexionen und Betrachtungen aus Schleiermachers Werken. Herausg. v. L. v. Lancizolle. Berl. 1854. (1¼ Thlr.)
P. Knoodt: Günther und Clemens. Offene Briefe. II. u. III. Wien 1854. (2 Thlr. 24 Ngr.)
A. L. Kym: Die Weltanschauungen u. deren Consequenzen. Zürich 1854.
P. S. Mancini e J. Mamiani: Intorno alla Filosofia di Diritto. Lettere etc. Ediz. IV Torino 1853.
O. Marbach: Ueber Unsterblichkeit. Eine Sylvesterrede am 31. Decbr. 1853. Leipz. 1854. (2 Ngr.)
G. Midenmann: Der Magnetismus des Menschen. Eine Kritik der gangbaren Lehre v. d. fünf Sinnen und der aus ihr hervorgegangenen Irrthümer in Philos. u. Theologie. Nürnb. 1851. (21 Ngr.)
K. Monnard: Recht u. Pflicht, ihr gegenseitiges Verhältniß als sittliche Grundlage des Gesammtverhaltens in Bezug auf d. Glück der Einzelnen u. d. Wohl d. Völker. (Deutsche Bearbeitung v. Verf.) Elberf. 1854. (16 Ngr.)
L. Noack: Propädeutik d. Philosophie. Einleit. in d. Philos. u. Encyklopädie der philos. Wissenschaften. Ein Lehrb. f. akad. Vorlesungen. Weim. 1854. (2 Thlr.)
Philosophical Theories and Philosophical Experience, being No. I. of Small Books on great Subjects. 3. Edit. Lond. Parker. 1854. (3½ Sh.)
Psychological Inquiries, in a Series of Essays, intended to il-

lustrate the Influence of the Physical Organisation on the mental Faculties. Lond. Longman. 1854.

Reid's Essays on the intellectual Powers of Man. From his Collected Writings. By Sir Will. Hamilton, Bart. Edinb. Machlachlan 1854. (6 Sh.)

E. Reinhold: Geschichte d. Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwickelung. 1r Bd.: Gesch. d. alten od. d. griech. Philos. 4e verb. Aufl. Jena 1854. (1½ Thlr.)

Saint-Maxent: Le pédagogue, étude de l'ègoïsme. Par. Giraud. 1854.

W. Schlötel: Die Logik neu bearbeitet. Gött. 1854. (15 Ngr.)

A. Schopenhauer: Ueber den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philos. des Verf. seit ihrem Auftreten durch die empir. Wissenschaften erhalten hat. 2e verb. u. verm. Aufl. Frankf. a. M. 1854. (27 Ngr.)

Séances et travaux de l'Academie des Sciences morales et politiques. Compte rendu p. M. Verget, avocat, sous la direction de M. Mignet, Secretaire perpetuel de l'Academie. IIIme serie. Vol. XXI. XXII. 1852. Vol. XXIII. XXIV. 1854. (Darin über Sankhya von St. Hilaire; über die Vedas von Demf.; über Schlaf u. Traum v. Lelut; über Mallebranche und sein Verhältniß zur Cartesischen Philosophie von Boullier; über die Ansichten von Locke u. Leibnitz üb. d. Enthusiasmus v. Damiron; über Leibnitz's religiöse Lehren v. Bartholmès; über die Fortdauer der Persönlichkeit nach dem Tode von Bouchitte.)

A. Smith: Theory of Moral Sentiments. New Edit. London 1854. (5 Sh.)

Dug. Steward: The collected Works of — Edited by Sir Will. Hamilton. Vol. I.: Dissertation, exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical and Political Philosophy since the Revival of Letters in Europe. Lond. Hamilton. 1854. (12 Sh.)

Thomson's Outline of Necessary Laws of Thought. 3rd edit. Lond. 1854. (7½ Sh.)

G. Tiberghien: Esquisse de philosophie morale, précédée d'une introduction à la métaphysique. Bruxelles 1854.

J. B. Vico: Kleine Schriften. Deutsch bearbeitet u. herausg. v. K. H. Müller. A. u. d. T.: Von dem einen Anfange u. dem einen Ende alles Rechts nach des Verf. Buche de universi juris uno principio et fine uno. Neubrandenb. 1854. (27 Ngr.)

F. Th. Vischer: Aesthestik od. Wissenschaft des Schönen. Zum Gebrauch f. Vorles. (2e Ausg. in monatl. Lieferungen.) 1r Thl. 1e Lief. Stuttg. 1854. (15 Ngr.)

A. E. Wagner: Vier Vorträge über die Unsterblichkeitsfrage. Stettin 1854. (7½ Ngr.)

C. A. Werther: Was ist Lebenskraft? Versuch einer Antwort auf diese Frage. Dess. 1854. (10 Ngr.)

J. W. Whitecross: Natural History of Human Intellects. Lond. Saunders. 1854.

W. Wiegand: Grundriß der Gesch. d. Philos. für Schüler der obersten Klassen v. Gymnasien u. f. angehende Studirende nebst Betrachtungen üb. d. Vergangenheit u. Zukunft d. Philos. Eine Gedächtnißschrift 2c. Worms 1853. (7½ Ngr.)

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

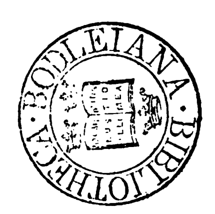
Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Sechsundzwanzigster Band.



Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1855.

Inhalt.

Seite.

Synechologische Untersuchungen von Prof. Dr. Mor. Wilh. Drobisch. 2. Artikel 1

Princip und Anfang der Philosophie. Von Prof. Dr. H. M. Chalybäus 39

Zur Religionsphilosophie. Die verschiedenen Arten des Wissens und Glaubens in besonderer Beziehung auf die s. g. exakten Wissenschaften. Von H. Ulrici 51

Die Elemente der Psychologie vom Standpunkte des Materialismus. Von Dr. Med. Czolbe 91

Nachwort des Herausgebers J. H. Fichte 109

Grundlinien einer Aesthetik des Plotin. Von Dr. F. Gregorovius 113

Recensionen:

A. L. Kym: Die Weltanschauungen und deren Consequenzen. Zürich 1854 147

Le Stresiane. Dialoghi di Ruggiero Bonghi. Dialogo IV: Sulla natura dell' atto creativo. Genua 1854. . 155

Die menschliche Gestalt in ihrer Einheit mit der menschlichen Bestimmung Von Prof. Dr. Adolf Zeising 161

Ueber die Bedeutung der socialistischen Ideen für unser Zeitalter und seine Wissenschaft. Von Prof. Dr. Fortlage 192

Ueber den letzten Grund der Gewißheit im Denken. Von Prof. Dr. Ch. H. Weiße 220

Zur Religionsphilosophie. Das philosophische Wissen und der religiöse Glaube. Von H. Ulrici 258

Recensionen:

Dr. K. Chr. Plank, Privatdocent der Philosophie an d. Univ. Tübingen: Ueber Realismus und Idealismus. Mit Beziehung auf dessen Schrift: „Die Weltalter". Tübingen 1850 . . 296

Aus einem Tagebuche. Königsberg Herbst 1833 bis Frühjahr 1846. Von Karl Rosenkranz. Leipzig 1854 314

Verzeichniß der neu erschienenen philosophischen Schriften des In- und Auslandes 318



Synechologische Untersuchungen

von

Mor. Wilh. Drobisch.

Zweiter Artikel.

Wir haben uns für diesen zweiten Artikel die Untersuchung vorbehalten, ob es Herbart gelungen sey, befriedigenden Aufschluß darüber zu geben, woher es komme, daß das Denken des Stetigen unvermeidlich auf Widersprüche führt, die es nicht zu beseitigen vermag. Es scheint hierbei vor allen Dingen nothwendig, sich zu vergegenwärtigen, was als die Gesammtaufgabe der Herbart'schen Metaphysik anzusehen ist. Es ist die, unsre Begriffe vom Seyn und Geschehen so auszubilden, anzuordnen und zu verknüpfen, daß dadurch ein Begriffssystem entstehe, welches die Erfahrung begreiflich macht. Vorausgesetzt wird dabei, daß dieser Begriffsbau allenthalben den logischen Gesetzen des Denkens entspreche. Mit der Ausführung des Unternehmens zeigt sich nun bald, daß das Erkennen, das Wissen von dem, was ist und geschieht, Grenzen hat, und zwar nicht blos empirische und menschlich subjective, die immerhin der Möglichkeit eines künftigen Erkennens, oder dem Gedanken der Erkennbarkeit des uns Unzugänglichen für andre als menschliche Intelligenzen Spielraum lassen; sondern Grenzen, die deshalb als solche anzuerkennen sind, weil jeder Versuch, sie zu überschreiten, nicht blos factisch mißlingt, sondern das Wissen mit seinem eignen, thatsächlich gegebenen Begriff in Widerspruch bringt; daher das Wissen diese Grenzen nicht einmal überschreiten *wollen* kann, weil es damit sich selbst aufheben würde. Die von Herbart offen anerkannte Grenze des Wissens ist nun die Qualität des Ansichseyenden, des einfachen Realen. Man hat diese Grenzbestimmung mit den Kant'schen Dingen an sich verglichen oder wol gar mit diesen für gleichbedeutend gehalten, dabei aber

übersehen, daß ihr Sinn ein umfassenderer, die Gründe zu ihrer Annahme andre sind. Kant setzt ohne weitere Begründung voraus, daß es Ansichseyendes, daß es Dinge gebe, die, auf das (doch wol auch ansichseyende) erkennende Subject einwirkend, zur Erscheinung kommen. Herbart geht von der thatsächlichen relativen Beschaffenheit und Bedingtheit alles durch Wahrnehmung Gegebenen aus und findet, daß es nothwendig ist, dem Relativen Absolutes, dem Bedingten Unbedingtes vorauszusetzen, und zwar in der Mehrheit, weil schlechthin Eins mit sich selbst nicht in mannichfaltigen Relationen stehen, Eins allein nicht dieses und auch jenes, ja überhaupt nichts bedingen kann. Ist nun hierdurch die Anerkennung des Ansichseyenden, als des dem Relativen und Bedingten nothwendigerweise Vorauszusetzenden deducirt, so bleibt doch dabei seine Qualität unbekannt, und sie muß es bleiben, weil nach der Natur und Wesenheit des Wissens durch Denken (welches hier allein in Betracht kommt, da die Qualität des Ansichseyenden ohne Ungereimtheit nicht als ein für irgend ein Wesen Wahrnehmbares gedacht werden kann) aller Gehalt desselben nur in Verhältnissen besteht, alles blos Verhältnißmäßige aber von dem, was an sich und unbedingt seyn soll, ausgeschlossen werden muß. Die Qualität des Realen ist also unerkennbar, nicht zufolge der Unfähigkeit und Schwäche des erkennenden Subjects, sondern weil sie überhaupt nicht Gegenstand irgend eines Wissens seyn, dieses demnach auch nicht einmal danach Verlangen tragen kann, obwohl sie für dasselbe eine nothwendige Voraussetzung, ein unentbehrlicher Beziehungspunkt ist. Wie es nur möglich wird, den Gedanken des Ansichseyenden durch eine Negation festzuhalten, die gleichwol nicht willkürlich, sondern nothwendig ist, so kann auch nur durch eine Reihe von Negationen der Begriff der Qualität desselben näher begrenzt werden. Das Denken steht hier selbst an seiner eignen äußersten Grenze. Im Uebrigen aber sind Herbart's reale Wesen, auch abgesehen von dem angegebenen Unterschiede ihrer Deduction, den Kant'schen Dingen an sich nicht gleich; denn diese sind eben Dinge, jene kann man nur die

Elemente der Dinge nennen. — Es ist nun die weitere Frage, ob diese Unerkennbarkeit der Qualität des Ansichseyenden die einzige Grenze der Erkenntniß ist, die es für Herbart's Metaphysik giebt und geben kann.

Bei der Beantwortung dieser Frage scheint alles auf den Werth und die Bedeutung anzukommen, die man dem Begriffe des Stetigen beilegt. Herbart hat diesen Begriff und seine Stellung zur metaphysischen Erkenntniß sehr ausführlich untersucht. Er zieht zuerst in Erwägung, ob durch denselben nicht vielleicht die Metaphysik einen neuen Eingang gewinnen könnte *). Er gesteht zu, daß, wenn das Stetige gegeben ist, von hieraus eine unabhängige Untersuchung beginnen könne. Seine Erörterung dieses Fragepunktes führt zu dem Resultat (II, S. 187): „wir können es uns gefallen lassen, wenn Jemand meint, das Continuum sey ein Gegebenes. Freilich ist es kein bestimmtes gegebenes Ding, auch keine individuelle Vorstellung; sondern nur ein allgemeines Prädicat, welches unvorsichtig genug für Linien und Flächen, für Zeiten, Grade und Räume, ohne Unterschied gebraucht wird. Aber es ist wenigstens eine Vorstellungsart, von der sich Niemand losreißen kann, und welche beim Anfange des metaphysischen Denkens vorgefunden wird, ohne Bescheinigung ihres Ursprungs; so daß man sich über das Vorurtheil, sie liege ursprünglich im menschlichen Geiste, eben nicht wundern darf." Er findet ferner, das Stetige sey ein widersprechender Begriff; denn das Fließende in ihm solle zusammenhängen und doch nicht völlig in Eins fallen. Es sey Vereinigung in der Scheidung und Scheidung in der Vereinigung. Die Folge sey, daß man in ihm unendlich viele Theile unterscheide, die man sondern, aber aus denen man es doch nicht zusammensetzen könne. Es sey eine endliche Größe, wenn man es zwischen zwei bestimmten Grenzen nehme, aber diese Endlichkeit enthalte eine unendliche Fülle. Jeder kenne diesen Widerspruch, aber jeder scheue sich, ihn beim rechten Namen zu nennen. Hieran schließt nun Herbart die Hauptfrage: kann der

*) Metaphys. II, S. 185 ff., vgl. I, S. 478.

Widerspruch in der Continuität als ein ergiebiges Princip einer Untersuchung behandelt werden? Und diese verneint er. „Denn die Continuität findet sich als ein zweifelhaftes Merkmal an der Materie, welche für real gehalten wird, und zugleich als ein sichres, obgleich näher zu beleuchtendes Prädicat des Raumes und der Zeit; diese aber sind offenbar Nichts; denn sie sind die leeren Formen der Zusammenfassung des Realen oder dessen, was dafür gilt" (a. a. O. S. 188). In Bezug auf die zweifelhafte Stetigkeit der Materie bemerkt er treffend: „Gegeben sind die kleinen Theile der Materie, welche sich dem Auge und dem Mikroskop entziehen, ganz und gar nicht; blos die Einbildung, die Materie sey das, was den Raum erfülle, — und zwar den continuirlichen Raum — hat sich in die Stelle des Gegebenen widerrechtlich eingedrängt." Hinsichtlich des zweiten Punktes aber meint er, daß die Untersuchung der Stetigkeit der leeren Formen des Rauns und der Zeit deshalb unfruchtbar bleiben müsse, weil dann der Widerspruch gar nicht angegriffen, sondern blos analysirt und der Frage zugänglich werden würde, ob er überall, wo er vorkommt, sich selbst gleich sey, oder ob es für ihn Modificationen gebe, die man von ihm sondern müsse. Um diese letzte Wendung richtig zu würdigen, muß man sich das vergegenwärtigen, was Herbart kurz zuvor (S. 184) über die Bedeutung widersprechender Begriffe bemerkt. Hier heißt es: „Wenn der gegebene Begriff widersprechend ist, so scheint deshalb schon allein die Untersuchung zur Metaphysik zu gehören. Wenn jedoch der Begriff nicht das Reale trifft, so darf man ihn nicht so behandeln, als ob man ein Recht hätte zu fordern, der Widerspruch in ihm solle verschwinden; sondern es kann alsdann dahin kommen, daß man ihn für eine unvermeidliche Vorstellungsart anerkennt, die so bleiben muß, wie sie ist." Dies habe, fährt Herbart fort, zweierlei Gründe, einen psychologischen und einen wissenschaftlichen. Solche Begriffe könnten nämlich durch eine nicht blos subjective, sondern allgemeine Nothwendigkeit erzeugt werden; sie gehörten alsdann zu der Welt des Scheins, zum

Gegebenen, und der Psychologie komme es zu, die Theorie ihres Ursprungs nachzuweisen. Oder jene Widersprüche hätten einen wissenschaftlichen Grund, wenn sie als Aufgaben, die sich wohl bestimmt abfassen, aber nicht erfüllen ließen, irgendwo im Denken, mit vollem Bewußtseyn, ohne irgend eine Täuschung hervorträten. Alsdann dienten sie zu Prämissen im richtigen Schließen, gerade so wie völlig denkbare Begriffe, „als Durchgangspunkte für das Denken", wie er sich anderwärts ausdrückt. Sie glichen dann den imaginären Größen der Mathematik, die, mit reellen Größen in Formeln verknüpft, auch nur gesetzmäßige Verbindungen widersprechender Begriffe darstellten. Wir lassen nun zwar diese letztere Berufung auf sich beruhen, da man jetzt noch eine andre Auffassung der imaginären Größen kennt als die frühere, nach der sie als schlechthin unmögliche Größen betrachtet wurden, gestehen aber doch unbedingt zu, daß die Mathematik wenigstens im Unendlichkleinen einen widersprechenden Begriff hat, dessen sie sich als Durchgang für das Denken bedient. Zu welcher von diesen beiden Classen widersprechender Begriffe gehört nun aber, nach Herbart, der des Stetigen? Zu beiden. Denn Herbart läßt es sich ebensosehr in der Psychologie angelegen seyn, zu erklären, wie die Vorstellung der stetigen Ausdehnung des sinnlichen Raums aus der Verschmelzung der einfachen Vorstellungen zeitlich entsteht, als er in der Metaphysik bemüht ist, zu zeigen, das Stetige sey eine nothwendige Consequenz des zusammenfassenden Denkens, das bei der starren Aneinanderreihung der Realen nicht stehen bleiben könne, weil dann keine Gemeinschaft zwischen ihnen vorhanden, und damit ein wirkliches Geschehen und ein innerer Grund der äußerlichen Veränderungen der Lage undenkbar wäre. Die Unterscheidung dieser doppelten, psychologischen und metaphysischen Bedeutung des Stetigen bringt jedoch die Erörterung seines Wesens noch nicht zum endlichen Abschluß. Es bleibt vielmehr noch die höchst wichtige Frage übrig, in welchem Verhältniß das psychologische Stetige zum metaphysischen steht. Nach dem schroffen Ausdruck „Raum und

Zeit sind Nichts" könnte man meinen, Herbart erkläre damit beide (daher auch die Bewegung) für bloße Gedankendinge. In der That nennt er sie auch*) „Hülfsvorstellungen zur Anordnung unsrer Begriffe vom Seyn und Geschehen." Indeß soll damit nicht mehr gesagt seyn als: Raum, Zeit und Bewegung sind nichts Reales, fallen nicht in das Gebiet des Seyns. Ob sie aber auch, sofern man nicht blos an leerem Raum und leere Zeit, an phoronomische Bewegung geometrischer Punkte denkt, sondern an den Raum, den die Materie einnimmt, und an die Zeit und Bewegungen, die sich auf wirkliche, materielle und immaterielle Veränderungen beziehen, von dem Wirklichen ganz ausgeschlossen werden müssen, dies ist ein Fragepunkt, auf den ich schon mehrmals hingewiesen habe, und von dessen Beantwortung der Abschluß der Rechnung über das Facit der ganzen Herbart'schen Metaphysik abhängen möchte. Besonders bedeutsam ist in dieser Hinsicht folgende Aeußerung Herbart's**), auf die ich schon früher aufmerksam gemacht habe: „Alle unsre einfachen Vorstellungen, und hiermit der ganze Grundstoff unsers Bewußtseyns, sind wirkliches Geschehen in unsrer Seele, nämlich deren Selbsterhaltungen; in der Naturlehre aber giebt es nichts, was frei wäre vom Begriffe der Bewegung; und diese geschieht nicht wirklich, sondern blos für den Zuschauer; auch sind ihre Bestimmungen meistens nur entfernte Folgen der inneren Zustände der einfachen Wesen." In der darauf folgenden Anmerkung heißt es jedoch: „In einem andern Sinne kann man allerdings sagen, die Bewegung geschehe wirklich. Nämlich sie ist nicht in dem Sinne bloße Erscheinung, als ob man sie auf idealistische Weise lediglich als eine unsrer Vorstellungsarten, und einzig aus der Natur des denkenden Wesens erklären müßte. Vielmehr muß zuvor die allgemeine Metaphysik Wesen in den intelligiblen Raum setzen, und annehmen, daß sich dieselben darin auf bestimmte Weise bewegen, ehe die Psychologie

*) Metaphys. I, S. 488.

**) Lehrb. z. Einleit. in die Philos. 4. Aufl. S. 240. Hiermit kann verglichen werden Psychologie als Wissenschaft, II, S. 120.

Rechenschaft geben kann von denjenigen Verschmelzungen unsrer Vorstellungen, um derenwillen wir nicht blos etwas Räumliches überhaupt, sondern Körper in bestimmten Distanzen, und diese Distanzen in bestimmter Veränderung uns vorstellen. Aber die Wesen bekommen dadurch keine realen Prädicate, daß sie im intelligiblen Raume hier oder dort sind; es ist auch nicht eine Veränderung ihrer innern Zustände, wenn sie sich bewegen (wenigstens nicht unmittelbar, obgleich die Veranlassung zu neuen Causalverhältnissen derselben unter einander in ihren Bewegungen liegt); ja man kann nicht einmal bestimmt sagen, welches von beiden da, wo ihrer zwei sich einander nähern, eigentlich die Bewegung gemacht habe; kurz die Bewegung ist blos so zu denken, daß ein Zuschauer, der die Wesen kannte, in seiner zusammenfassenden Vorstellung derselben ihnen eine bestimmte gegenseitige Lage und eine Abänderung dieser Lage zuschreiben müßte." Doch Herbart hat bekanntlich in der Metaphysik den Sinn, in welchem er hier von wirklicher Bewegung spricht, näher bezeichnet, als objectiven Schein, d. h. als einen solchen, der nicht blos für eine bestimmte Subjectivität, wie die menschliche, sondern für jeden möglichen Zuschauer, der die Wesen in seinem Denken zusammenfaßte, gelten müßte, also für einen allgemeinen und nothwendigen Schein. Dieser Schein ist ihm nun die Wirklichkeit, welche der psychologischen Erklärung der subjectiven Vorstellungen von Raum, Zeit und Bewegung, als das Objective, zum Grunde gelegt wird, als das, was die äußere Ursache der Entstehung jener Vorstellungen ist. Man kann Herbart's objectiven Schein durch den Unterschied erläutern, der, unabhängig von aller Metaphysik, zwischen wahrer und scheinbarer Lage, Entfernung, Gestalt, Größe und Bewegung der Körper anerkannt wird. Was wir von den Körpern sehen und betasten, sind immer nur einseitige, flächenförmige, perspectivische Ansichten, Projectionen. Wollten wir diese Anschauungen für Wahrheit halten, so vermöchten wir nicht, in das Gewirr der Erscheinungen Ordnung und gesetzmäßigen Zusammenhang zu bringen. Damit dieses möglich

werde, sind wir genöthigt, über die Erscheinungen hinauszugehen, die Vorstellung eines Raums von drei Dimensionen auszubilden, der niemals Gegenstand einer sinnlichen Wahrnehmung werden kann, in diesem Raume die wahren Gestalten, Größen, Lagen, Entfernungen und Bewegungen der erscheinenden Objecte, die nun erst zu Körpern werden, zu suchen, und die Anschauungen, von denen wir ausgingen, für Schein zu erklären, der zwar nicht nichtig, sondern in seiner ganzen Bestimmtheit wirklich gegeben ist, auch mit der wahren räumlichen Beschaffenheit des Objects und seiner Stellung zum Beobachter genau zusammenhängt, von beiden zugleich abhängig (eine Function ihres wahren Verhältnisses), aber nicht selbst wahr ist, sondern nur Data enthält, die, geschickt benutzt, zur Erkenntniß der Wahrheit führen. Diese ist hier also nicht eine sinnliche Anschauung, sondern eine intelligible, eine ideale Vorstellung. Und dennoch sind wir fest überzeugt, daß wir an ihr keine blos subjective Vorstellungsweise, sondern eine solche haben, auf die jeder denkende, nach einem Zusammenhange der Erscheinungen suchende Zuschauer kommen muß. — Wenn aber diese Erläuterung passend ist, so muß es um so mehr auffallen, daß diesem Gegensatze von Schein und Wahrheit in Herbart's Metaphysik nur der Gegensatz des subjectiven und objectiven Scheins entspricht, die erstiegene höhere Stufe also doch immer wieder nur Schein ist. Wäre dies vielleicht nur ein Fehlgriff im Ausdrucke? Es bliebe, dieses angenommen, nur übrig, ihn mit dem der „objectiven Wirklichkeit" zu vertauschen (denn der Ausdruck „objective Wahrheit" würde zu unbestimmt und vieldeutig seyn). Aber man darf sich damit nicht übereilen, man darf nicht vergessen, daß diese Wirklichkeit der Sitz von „unvermeidlichen Widersprüchen" seyn würde; und der Widerspruch muß, nach der Bedeutung, die ihm Herbart beilegt, von dem Wirklichen, in dem sich ein Verhalten der Realen ausspricht, ebenso fern gehalten werden, wie von diesem selbst. Nur an dem Scheine läßt sich der Widerspruch ertragen, denn er verräth eben nur das Unwahre in ihm. Aber doch kann

man andrerseits nicht bei dem Scheine stehen bleiben, ohne nach der Wahrheit zu verlangen, von der er nur ein verzerrtes Bild giebt. Ungenügend dünkt es uns, wenn Herbart jene Widersprüche als schwarze Flecke bezeichnet, von denen man nicht Licht fordern dürfe, sondern sich überzeugen solle, daß sie „unschädlich" seyen (Metaphys. II, S. 199), und bei denen man zufrieden seyn müsse, wenn man Bestimmtheit ihres Begriffs gewonnen habe (II, S. 299). Der objective Schein würde also noch die Nachweisung des (widerspruchsfreien) Wirklichen erfordern, von dem er der Schein ist. Die stetige Ausdehnung des Raums und der Zeit, die stetige Veränderung des Orts in der Bewegung müßte aus Nichtstetigem abgeleitet werden. In der That macht Herbart große Anstrengungen, das Stetige, nicht nur im psychologischen, sondern auch im metaphysischen Sinne, als eine nachgeborne, nicht ursprüngliche, erst unter Umständen sich einfindende und mannichfach modificirende Vorstellungsart zu deduciren. Sein Gedankengang ist theilweise nur falsch aufgefaßt worden; ob nach Beseitigung der Mißdeutungen dennoch gewichtige Bedenken übrig bleiben, wird sich von selbst ergeben.

Herbart war sich wohl bewußt, daß er in der Synechologie den regressiven Gang der Ontologie abbrach und nun die progressive Richtung einschlug, daß jetzt an die Stelle der Analyse und der Berichtigung gegebener Begriffe, in der Hauptsache, die Synthesis, die Construction trat. Aber er wußte, warum er es that; denn — so lauten die ersten Zeilen der Synechologie — „andre Gegenstände fordern einen andern Geist der Untersuchung." Daß diese Construction die Gestalt einer apriorischen annahm, war nicht vortheilhaft; denn sie machte dadurch den Eindruck eines willkürlichen Gedankenspiels, was das Vertrauen zu dem Gewicht ihrer Ergebnisse schwächte. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch dieses Verfahren nur als eine Manier der Darstellung, und es lassen sich leicht die Fäden nachweisen, durch welche die Synechologie an die Ontologie geknüpft ist. Das Resultat der Auflösung des Problems der Veränderung, die nothwendige Anerkennung eines Wechsels zwischen

Zusammen- und Nichtzusammenseyn der Realen ist es nämlich, was hier seine weitere Ausbildung erhalten soll. Herbart hat dabei vollkommen Recht, jede voreilige Einmischung bereits vorhandener anschaulicher Vorstellungen von Raum, Zeit und Bewegung sich zu verbitten und einzig an dem festzuhalten, was in der Ontologie über die Realen und deren gegenseitiges Verhalten gefunden worden ist. Wir finden es ganz in der Ordnung, daß er die formalen Bestimmungen, die von den Realen übrig bleiben, wenn man von dem Unterschied ihrer Qualitäten und somit auch von allem innern Geschehen abstrahirt, und nur auf die Ausbildung der Formen des Zusammen- und Nichtzusammenseyns denkt, — daß er diese formalen Bestimmungen, welche „Bilder" der Realen genannt werden, nicht ohne Weiteres als geometrische Punkte, noch weniger als physikalische Molecüle ansieht, sondern fordert, daß sie ebenso einfach und positiv wie die Realen selbst gedacht werden sollen, nur daß ihre Qualität hier ganz unbestimmt bleibt; wir finden es in der Ordnung, wenn er nicht ohne Weiteres das Nichtzusammen als ein räumliches Außereinander mit einem stetigen Zwischenraum gedeutet wissen will, sondern die Deutung desselben und seines Gegentheils erst von der Entwickelung des Grundgedankens abhängig macht. Es soll eben erst ermittelt werden, welche Bedeutung der gegebenen Vorstellung des sinnlichen Raums, die, ursprünglich angeregt durch die sinnliche Wahrnehmung, ihre Ausbildung zum geometrischen oder absoluten Raum mit seinen drei Dimensionen durch unsre Imagination, durch den „Mechanismus des Vorstellens" erhalten hat, in Bezug auf die Realen und ihre Verknüpfung zukommt. Das Resultat dieser Ermittelung ist der „intelligible Raum", der objective Grund der Erscheinung des sinnlichen; sein einfachstes Gebilde ist die „starre Linie", bestehend aus einer endlichen Anzahl an einander gesetzter Bilder der Realen oder, mit Leibniz zu reden, metaphysischer Punkte. Diese starre Gerade dient zu nichts weiter als, die Möglichkeit eines quantitativ bestimmbaren und verschiedenen Nichtzusammenseyns der Realen, die Möglichkeit begreiflich zu

machen, daß es für die Realen verschiedene Grade des Nicht-zusammen, verschiedene Entfernungen giebt. Herbart konnte aber dahin, wie mich dünkt, auf weniger gekünstelte, vielleicht mehr überzeugende Art gelangen. Das Außereinander der sinnlichen Objecte und die Verbindung ihrer Orte durch einen stetigen, unendlichtheilbaren Zwischenraum ist nämlich eine gegebene Vorstellungsweise. Verschiedenen Objecten entsprechen verschiedene Reale, die nicht zusammen sind. Ist nun dieses Nichtzusammen bedingt durch den stetigen Zwischenraum der Erscheinung, oder umgekehrt dieser durch jenes, oder findet ein Drittes statt? Das erstere ist nicht möglich, denn wenn auch die stetige Ausdehnung mehr seyn sollte als Schein, so liegt doch in dem Stetigen selbst kein Maß seiner Begrenzung; das größere wie das kleinere Ausgedehnte ist gleich stetig, gleich unendlichtheilbar. Vielmehr setzt umgekehrt diese Theilbarkeit feststehende Grenzen des zu Theilenden, das Ganze als ursprüngliches in bestimmter Größe voraus. Wodurch sind dann aber Distanzen von verschiedener Größe bedingt? Es kann nicht gnügen, etwa irgend eine Distanz als Maß für alle übrigen, und diese als Vielfache dieses Maßes zu denken; man kommt damit der Sache nicht auf den Grund, sondern erhält nur eine relative Bestimmung; es ist kein absolutes Maß gefunden, es fragt sich immer wieder auf's neue, worauf die Distanz der Grenzen des Maßes beruht. Bei diesem Relativen würde es nun auch sein Bewenden haben müssen, wenn es sich blos um das Außereinanderseyn zweier untheilbaren Punkte im geometrischen Raume handelte. Aber wir haben es hier mit dem Nichtzusammen von Realen oder ihren Stellvertretern, metaphysischen Punkten zu thun, ja wir können sagen: es kommt darauf an zu begreifen, wie eine bestimmte physische Ausdehnung, z. B. die Länge eines eisernen Maßstabes, durch das Reale bedingt ist. Sollen wir uns nun etwa befriedigt erklären, wenn man uns die Weisung giebt, wir sollten uns eine Million Eisentheilchen, die in der Erscheinung ebensoviel Reale repräsentirten, in gerader Linie gelagert, durch sehr kleine leere Zwischenräume getrennt, durch anziehende Kräfte zu-

sammen=, durch abstoßende auseinandergehalten denken? Es bliebe dabei doch unklar, was für eine Maßeinheit der Größe der leeren Zwischenräume zum Grunde läge. Wir hätten gesonderte Theilchen, die wir uns als materielle Punkte denken möchten, und leere Zwischenräume, deren Größe dadurch, daß wir sie beliebig klein denken, nicht im mindesten bestimmter wird. Man sieht hieraus, daß das Stetige der bestimmten räumlichen Ausdehnung sich auch nicht etwa durch eine Reihe discreter Punkte begreiflich machen läßt. Es muß daher ein neuer Begriff gebildet werden, der das Discrete wie das Stetige ausschließt und doch beides bedingt. Dies ist nun der eines Nichtzusammen der Realen oder ihrer Bilder ohne Zwischenliegendes, eines unmittelbaren Außereinander, des Aneinander der Realen und ihrer Bilder. Dieses Lageverhältniß ist die absolute Einheit, das Grundmaß für alle Entfernungen, welche den Realen wirklich zukommen können, und diese Entfernungen werden nun durch die gleichmäßige Wiederholung des Aneinanderseyns einer größern oder geringern Menge von Realen oder Bildern derselben, oder, was dasselbe ist, von möglichen Orten der Realen bestimmt. Die hierdurch gewonnene Construction der starren Linie gnügt jedoch noch nicht, um einen wirklichen Zusammenhang der Realen begreiflich zu machen, denn ein solcher wird nur durch das Zusammenseyn derselben bedingt; aber das Aneinander ist ein Nichtzusammen, das einfache Element alles Nichtzusammenseyns. Im Zusammen dagegen, als der Coincidenz, geht wieder alles Außereinanderseyn und damit der Anfang zur Raumconstruction verloren. Es muß daher abermals ein neuer Begriff geschaffen werden, der in solcher Weise zwischen dem Zusammen und dem Aneinander vermittelt, daß eine Gemeinschaft der Realen noch statt findet und doch zugleich eine Verschiedenheit ihres Ortes übrig bleibt. Dies ist der Begriff des unvollkommenen Zusammen, des Mittleren zwischen dem vollkommenen, der totalen Coincidenz, und dem Aneinander, als der totalen Sonderung ihrer Orte. Mit dieser partialen Coincidenz der Realen sind nun allerdings Theile

derselben angenommen, jedoch damit nicht Bestandtheile gesetzt, sondern es sind die Realen, oder vielmehr ihre Bilder, die metaphysischen Punkte, nur für theilbar erklärt. Man hat sich jedoch zu hüten, dies so auszulegen, als sey damit das Reale in Elemente zerschlagen, in deren einem etwas geschehen könnte, indeß in dem andern nichts geschähe; als könnten sich die coincidirenden Theile in Selbsterhaltung befinden, die nicht-coincidirenden aber nicht. Vielmehr ist die Einheit des Realen streng aufrecht zu erhalten und aus dem unvollkommenen Zusammen für das wirkliche Geschehen in den Realen nur die Consequenz zu ziehen, daß, je nach dem Grade des unvollkommenen Zusammen, es auch stärkere und schwächere Grade der Selbsterhaltung geben müsse, die aber immer das ungetheilte Ganze betreffen. Diese Theilung der Realen ist, ebensogut wie die Zerlegung ihrer Qualitäten in Gleiches und Entgegengesetztes zum Behuf der Entwickelung des Begriffs der Selbsterhaltung, nur eine zufällige Ansicht, deshalb aber keine willkürliche, sondern durch den wirklichen Zusammenhang der Realen im Raume, mit einem Worte, durch den gegebenen Begriff der Materie gebotene, zu welchem erforderlich ist, die Wirksamkeit der Realen auf einander mit ihrem Außereinanderseyn zu vereinigen. Dies geschieht nun mittelst des unvollkommenen Zusammen, durch das sich die „Perlenschnur" der Realen in der starren Linie in eine zusammenhängende Kette umwandelt. Es ist diese Theilung aber auch nicht eine ungereimte Forderung, denn die Realen und ihre Orte sind nicht untheilbare geometrische Punkte, sondern Einfaches, was die Möglichkeit einer Theilung unter Umständen immerhin zuläßt, wie dies ja auch von der absoluten Einheit der ganzen Zahlen gefordert wird. Für geometrische Punkte giebt es nicht einmal ein Aneinander, sie sind Nullen der räumlichen Ausdehnung, sie können, summirt, immer nur wieder Null geben. — Aber wird, wenn die Realen und ihre Orte geometrische Punkte nicht sind, ihnen nicht Ausdehnung, ja sogar bestimmte Gestalt verliehen? Sagt Herbart nicht geradezu, daß sie, um allseitig zu Anknüpfpunkten

sammen-, durch abstoßende auseinandergehalten denken? Es bliebe dabei doch unklar, was für eine Maßeinheit der Größe der leeren Zwischenräume zum Grunde läge. Wir hätten gesonderte Theilchen, die wir uns als materielle Punkte denken möchten, und leere Zwischenräume, deren Größe dadurch, daß wir sie beliebig klein denken, nicht im mindesten bestimmter wird. Man sieht hieraus, daß das Stetige der bestimmten räumlichen Ausdehnung sich auch nicht etwa durch eine Reihe discreter Punkte begreiflich machen läßt. Es muß daher ein neuer Begriff gebildet werden, der das Discrete wie das Stetige ausschließt und doch beides bedingt. Dies ist nun der eines Nichtzusammen der Realen oder ihrer Bilder ohne Zwischenliegendes, eines unmittelbaren Außereinander, des Aneinander der Realen und ihrer Bilder. Dieses Lageverhältniß ist die absolute Einheit, das Grundmaß für alle Entfernungen, welche den Realen wirklich zukommen können, und diese Entfernungen werden nun durch die gleichmäßige Wiederholung des Aneinanderseyns einer größern oder geringern Menge von Realen oder Bildern derselben, oder, was dasselbe ist, von möglichen Orten der Realen bestimmt. Die hierdurch gewonnene Construction der starren Linie gnügt jedoch noch nicht, um einen wirklichen Zusammenhang der Realen begreiflich zu machen, denn ein solcher wird nur durch das Zusammenseyn derselben bedingt; aber das Aneinander ist ein Nichtzusammen, das einfache Element alles Nichtzusammenseyns. Im Zusammen dagegen, als der Coincidenz, geht wieder alles Außereinanderseyn und damit der Anfang zur Raumconstruction verloren. Es muß daher abermals ein neuer Begriff geschaffen werden, der in solcher Weise zwischen dem Zusammen und dem Aneinander vermittelt, daß eine Gemeinschaft der Realen noch statt findet und doch zugleich eine Verschiedenheit ihres Ortes übrig bleibt. Dies ist der Begriff des unvollkommenen Zusammen, des Mittleren zwischen dem vollkommenen, der totalen Coincidenz, und dem Aneinander, als der totalen Sonderung ihrer Orte. Mit dieser partialen Coincidenz der Realen sind nun allerdings Theile

derselben angenommen, jedoch damit nicht Bestandtheile gesetzt, sondern es sind die Realen, oder vielmehr ihre Bilder, die metaphysischen Punkte, nur für theilbar erklärt. Man hat sich jedoch zu hüten, dies so auszulegen, als sey damit das Reale in Elemente zerschlagen, in deren einem etwas geschehen könnte, indeß in dem andern nichts geschähe; als könnten sich die coincidirenden Theile in Selbsterhaltung befinden, die nicht-coincidirenden aber nicht. Vielmehr ist die Einheit des Realen streng aufrecht zu erhalten und aus dem unvollkommenen Zusammen für das wirkliche Geschehen in den Realen nur die Consequenz zu ziehen, daß, je nach dem Grade des unvollkommenen Zusammen, es auch stärkere und schwächere Grade der Selbsterhaltung geben müsse, die aber immer das ungetheilte Ganze betreffen. Diese Theilung der Realen ist, ebensogut wie die Zerlegung ihrer Qualitäten in Gleiches und Entgegengesetztes zum Behuf der Entwickelung des Begriffs der Selbsterhaltung, nur eine zufällige Ansicht, deshalb aber keine willkürliche, sondern durch den wirklichen Zusammenhang der Realen im Raume, mit einem Worte, durch den gegebenen Begriff der Materie gebotene, zu welchem erforderlich ist, die Wirksamkeit der Realen auf einander mit ihrem Außereinanderseyn zu vereinigen. Dies geschieht nun mittelst des unvollkommenen Zusammen, durch das sich die „Perlenschnur" der Realen in der starren Linie in eine zusammenhängende Kette umwandelt. Es ist diese Theilung aber auch nicht eine ungereimte Forderung, denn die Realen und ihre Orte sind nicht untheilbare geometrische Punkte, sondern Einfaches, was die Möglichkeit einer Theilung unter Umständen immerhin zuläßt, wie dies ja auch von der absoluten Einheit der ganzen Zahlen gefordert wird. Für geometrische Punkte giebt es nicht einmal ein Aneinander, sie sind Nullen der räumlichen Ausdehnung, sie können, summirt, immer nur wieder Null geben. — Aber wird, wenn die Realen und ihre Orte geometrische Punkte nicht sind, ihnen nicht Ausdehnung, ja sogar bestimmte Gestalt verliehen? Sagt Herbart nicht geradezu, daß sie, um allseitig zu Anknüpfspunkten

für mögliche Raumconstructionen werden zu können, als Kugeln gedacht werden müssen? Liegt nicht schon in ihrer *beliebigen* Theilbarkeit, die überdies sogar da, wo durch eine lineare Verkettung von Realen incommensurable Linien dargestellt werden sollen, nothwendigerweise in eine *unendliche* übergeht, das *Stetige* verborgen? In der That, man kommt von dem Stetigen nicht los; es liegt versteckt doch wieder in der Voraussetzung, aus der es abgeleitet werden sollte; eine Ableitung gelingt nicht, sondern man kann nur nachweisen, unter welchen Umständen es vorausgesetzt werden muß. Dennoch ist etwas gewonnen. Die Ausdehnung nämlich, welche wir im zusammenfassenden Denken den einzelnen Realen beizulegen genöthigt sind, ist kein Außereinanderseyn von realen Bestandtheilen derselben, denn diese sind unzulässig, und das Reale besteht nach wie vor in seiner Einfachheit und Einheit. Es für unendlich theilbar erklären, heißt nun zwar allerdings, es als ein Stetiges anerkennen; aber diese Stetigkeit hat jetzt einen *festen Anhalt* an dem unveränderlichen Ganzen, an der absoluten Einheit, auf deren Theilbarkeit es beruht. Es sind nicht unbestimmte, nur relativ bestimmbare Linien, welche hier als theilbar gedacht werden sollen, sondern das Theilbare ist das, was zuletzt jeder materiellen Linie als einfacher Bestandtheil zum Grunde liegt. Und dies wird jederzeit nur in der Art und dem Maße getheilt, wie es die Art der Zusammenfassung fordert. Unsre Vorstellung anticipirt freilich diese Theilung und schiebt die stetige Ausdehnung schon da ein, wo sie noch nicht berechtigt ist; die Strenge des Begriffs aber fordert, daß man diese unabweisliche subjective Anticipation nicht vorzeitig in die metaphysische Deduction des Begriffs sich einschleichen lasse. Selbst Herbart scheint mir zu anticipiren, wenn er die Verkettung der metaphysischen Punkte, bei welcher ihr Außereinanderseyn noch ein angeblicher Bruchtheil des Aneinander ist, schon ein stetiges Ineinanderfließen von Punkten nennt. Ein solches, ein wahrhaft stetiger Uebergang von einem Ort zum andern tritt, wie mich dünkt, vielmehr erst da ein, wo, wie bei den incommen-

surablen Linien, z. B. den Hypotenusen, es nothwendig wird, das Aneinander ohne Ende zu theilen. Jedenfalls sind die Realen und ihre Bilder in keinem andern Sinne stetig, als in dem, in welchem es die absolute Einheit der natürlichen Zahlen ist, welche, um der allgemeinen Ausführbarkeit der Division willen, beliebig theilbar, zum Behuf der allgemeinen Ausführbarkeit der Wurzelausziehung unendlich theilbar gedacht werden muß. Sie hat deshalb nicht an sich Theile, wird deshalb nicht ein Zusammengesetztes, sondern es wird nur bei den angegebenen Verbindungsformen von Zahlen nothwendig, die zufällige Ansicht von der Einheit als einer Vielheit aufzustellen. Ich glaube daher, daß Herbart (Metaph. II, S. 286) zu weit geht, wenn er einem fingirten Gegner zugiebt, dem Punkte Theile beizulegen sey widersprechend, oder daß er wenigstens nicht scharf genug die Grenzen bestimmt, innerhalb deren es widersprechend ist. — So viel von dem Stetigen des Raums und der Stelle in unserm Gedankenkreise, an der es als ein unentbehrlicher Hülfsbegriff sich geltend macht.

Wir wenden uns jetzt zu dem Stetigen der Zeit und der Bewegung. Zuvörderst sey bemerkt, daß, wer aus der Formel $s = ct$ unmittelbar Aufschlüsse über den Zusammenhang der Begriffe von Raum, Zeit und Geschwindigkeit zu ziehen hofft, sich sehr täuscht. Der Mathematiker umgeht die Bestimmung dieser Begriffe und beschäftigt sich nur mit ihren Größenverhältnissen. In der Formel $s = ct$ (und ebenso in der allgemeineren $s = \int v dt$, in der v die veränderliche Geschwindigkeit am Ende der Zeit t bedeutet) wird nur die Größe des in der Zeit t beschriebenen Raums aus der Größe der Geschwindigkeit und der Länge der Zeit t bestimmt. Die Größe c ist aber nicht einmal die Geschwindigkeit selbst, sondern nur das Maß der Geschwindigkeit, welches definirt wird als der in der Zeiteinheit bei gleichförmiger Bewegung des beweglichen Punktes beschriebene Raum. Ein grober, obwohl immer noch hie und da vorkommender Irrthum ist es, zu meinen, daß, weil $c = \frac{s}{t}$, die Geschwindigkeit das

Verhältniß der Zeit zu dem in ihr beschriebenen Raume sey, was wegen der Heterogeneität beider Größen keinen Sinn hat. Was die Geschwindigkeit selbst sey, läßt der Mathematiker am liebsten unbestimmt; er begnügt sich zu sagen, sie sey das, was den bewegten Punkt von dem ruhenden unterscheide *), sieht es als eine gegebene Thatsache an, daß in derselben Zeit größere oder kleinere Räume beschrieben werden können, und bestimmt danach (indem er mittelst der Vorstellung des Unendlichkleinen alle ungleichförmige Bewegung auf gleichförmige zurückführt) die relative Größe der Geschwindigkeiten. Die Zeit aber behandelt er dabei wie eine unbenannte Zahl, als die Wiederholungszahl des Maßes der Geschwindigkeit, ohne daß damit mehr als die Größe der Zeit ausgedrückt seyn soll. Nur dies liegt also in der obigen Formel, daß der durch gleichförmige Bewegung beschriebene Raum s als die Summe der in den successiven Einheiten der Dauer der Bewegung, t, beschriebenen Räume c anzusehen ist. Hiernach fällt also die Bewegung, so gut wie die eigentliche Geschwindigkeit, gar nicht in die Berechnung, sondern tritt völlig in den Hintergrund, wird zur bloßen Benennung, durch die man den mechanischen Sinn der Formel $s = ct$ von dem geometrischen unterscheidet, in welchem gleich von vornherein c und s Räume bedeuten und t die unbenannte Zahl ist, mit der c vervielfacht werden muß, um einen dem s gleichen Raum zu geben. Indeß kann man dieser Formel, ohne den mathematischen Standpunkt zu verlassen, doch auch noch einen andern Sinn abgewinnen, der ihre eigenthümliche mechanische Bedeutung in ein helleres Licht stellt. Es ist nämlich erlaubt, zu sagen, Geschwindigkeit bedeute die intensive Größe der Bewegung, vermöge welcher in einer und derselben Zeit ein Punkt einen in jedem beliebigen Verhältniß größern oder kleinern Raum beschreiben kann als ein andrer Punkt. Bewegen sich nun beide Punkte gleichförmig, so müssen, bei gleicher Intensität ihrer Bewegungen, die von ihnen in verschiedenen Zei-

*) So z. B. Poisson im traité de méc. I, p. 207. éd. 2.

ten t, τ beschriebenen Räume diesen Zeiten, bei ungleichen Intensitäten der Bewegung, c, γ, die in derselben Zeit beschriebenen Räume den Intensitäten direct proportional seyn, woraus von selbst folgt, daß die in ungleichen Zeiten und durch Bewegungen von ungleicher Intensität beschriebenen Räume s, σ im zusammengesetzten Verhältniß der zugehörigen Zeiten und Intensitäten stehen müssen, oder daß

$$s : \sigma = ct : \gamma\tau;$$

woraus folgt

$$s = \frac{ct}{\gamma\tau}\,\sigma.$$

Nimmt man nun die Intensität derjenigen Bewegung, bei welcher der bewegte Punkt in der Zeiteinheit die Raumeinheit beschreibt, als Einheit der Intensitäten, d. i. der Geschwindigkeiten an, setzt man also $\tau = 1$, $\sigma = 1$, $\gamma = 1$, so wird $s = ct$, so daß diese Formel nur als eine Abkürzung der vorstehenden vollständigeren anzusehen ist. Diese giebt nun auch

$$c = \frac{s\tau}{\sigma t}\,\gamma$$

und zeigt in dieser Gestalt deutlich, da aus den Verhältnissen $\frac{s}{\sigma}$, $\frac{t}{\tau}$ die Benennungen der diese Verhältnisse bildenden gleichartigen Größen ganz ausfallen, daß nur eine Intensität der Bewegung mit einer andern, eine Geschwindigkeit mit einer andern verglichen, diese aber nicht aus ihr heterogenen Elementen zusammengesetzt werden soll. Es bleibt aber dabei vollkommen richtig, daß diese intensive Größe der Bewegung der extensiven des mittels derselben in einer gegebenen Zeit, z. B. der Zeiteinheit, beschriebenen Raums proportional ist, welcher die Größe der Leistung der Bewegung darstellt und daher zur Messung der Geschwindigkeit benutzt werden kann. Es setzt diese Messung auch nicht die Meßbarkeit der Zeit voraus, sondern nur die Erkennbarkeit der Gleichzeitigkeit des Anfangs und Endes der Bewegungen, deren Geschwindigkeiten verglichen werden sollen. Hierzu bedarf es nur der Unterscheidung des Gleichzeitigen von dem Ungleichzeitigen, da es kein Mehr oder Weniger des Gleichzeitigen, keine Breite und Tiefe der Zeit giebt. Diese Gleichzeitigkeit des Anfangs und Endes ist die Identität der Setzung

und Aufhebung der Bewegungen der beiden verschiedenen Punkte und kann sowohl in aller Schärfe gedacht als mit zulänglicher Sicherheit empirisch beobachtet werden. Zur messenden Vergleichung der Geschwindigkeiten als der Intensitäten der Bewegungen bedarf es daher (bei gleichförmiger Bewegung) nur der Messung der innerhalb derselben Zeitgrenzen beschriebenen Räume.

Was aber hier einfach als ein gegebenes Factum vorausgesetzt wird, die Bewegung mit ihren verschiedenen Leistungen, fordert zu metaphysischen Untersuchungen über die Bedingungen seiner Denkbarkeit auf. Bewegung ist stetige Ortsveränderung; ihr Begriff scheint daher einen doppelten Widerspruch enthalten zu müssen, den in der Veränderung liegenden und den im Stetigen. Was jedoch den ersteren betrifft, so hebt er sich dadurch, daß die Veränderung hier nicht die Beschaffenheit dessen betrifft, was die Veränderung erfährt, sondern die äußere Beziehung desselben zu dem Orte, den es einnimmt, daß es daher nicht zugleich als dasselbe und ein andres gedacht wird, wie dies bei qualitativen Veränderungen der Dinge geschieht, sondern immer nur als ein und dasselbe. Wenn das Problem der qualitativen Veränderung, nach Herbart, sich dadurch löst, daß der scheinbare Wechsel der Beschaffenheiten erklärt wird aus einem Wechsel der Beziehungen des dem Object zu Grunde liegenden Realen zu andern Realen, so ist bei der Bewegung von vornherein ein diesem analoges Verhältniß gegeben; denn die Bewegung ist der Wechsel des Zusammenseyns des Bewegten mit den Orten, die es successiv einnimmt, wodurch selbstverständlich, da die Orte nichts Reales sind, Veränderungen im Innern des Bewegten, wenn dieses auch ein Reales ist, nicht verursacht werden können, und dergleichen erst dann eintreten, wenn das reale Bewegte auf seinem Wege ein andres Reales antrifft. Wirklich wird auch von Herbart alle Veränderung auf einen durch Bewegung vermittelten Wechsel des Zusammenseyns der Realen zurückgeführt. Nur das Stetige in der Bewegung ist also das, was an ihrem Begriff noch als Problem übrig bleibt. Dieses bezieht sich aber hier nicht mehr blos auf räumliche,

sondern zugleich auf zeitliche Verhältnisse. In der ersteren Hinsicht ist die Bewegung der stetige Uebergang von einem Orte zu einem andern. Sie ist nicht blos Versetzung aus dem ersten Ort in einen beliebig nahe liegenden zweiten, sondern es soll auch nie an einem zwischenliegenden dritten Ort fehlen, in dem das Bewegte zuvor sey, ehe es aus dem ersten in den zweiten kommt. Damit geräth man nun entweder in eine unendliche Reihe von Versetzungen, von Sprüngen, deren keiner klein genug ist, um für den ersten gelten zu können, der bekannte Zenonische Einwurf gegen die Möglichkeit der Bewegung; oder man denkt sich den Anfang der Bewegung als eine unendlichkleine Versetzung des Bewegten, wo dann der Widerspruch im Unendlichkleinen liegt, und zu der kleinsten *endlichen* Ortsveränderung eine unendliche Zahl solcher Versetzungen, für doppelt, dreimal, viermal so große eine doppelt, dreifach, vierfach unendliche Zahl von Versetzungen nöthig ist u. s. f. Es bleibt nur noch übrig, es zu versuchen, den Ort des Uebergangs als einen solchen aufzufassen, der mit dem nächst vorhergehenden und nächst folgenden etwas Gemeinschaftliches hat. Daß nun von einer solchen Gemeinschaft nicht die Rede seyn kann, wenn das Bewegte und seine Orte geometrische Punkte sind, ist unmittelbar klar; denn das Untheilbare kann nichts Gemeinsames haben; es giebt für dasselbe nur Coincidenz oder Nichtcoincidenz, es giebt für geometrische Punkte kein andres Außereinander als das durch einen unendlichtheilbaren Zwischenraum bedingte, in dem unzählig viele gesonderte Punkte Platz haben. Das Bewegte muß daher ein zwar einfacher, aber theilbarer metaphysischer Punkt seyn; es ist dies nur scheinbar eine Beschränkung des Begriffs des Bewegten, da bei der wirklichen (nicht blos in der mathematischen Abstraction vorgestellten) Bewegung kein andres Bewegtes in Betracht kommt als das einfache Reale oder sein Stellvertreter, der metaphysische Punkt. Sind nun zwei solche Punkte unvollkommen zusammen, so stellt der zweite den Ort des Uebergangs von dem ersten zu einem dritten dar, der mit dem zweiten ebenfalls unvollkommen zusammen ist, aber

ganz außerhalb des ersten liegt. Die Versetzung des Bewegten aus dem ersten Ort in den mit diesem verketteten zweiten, aus diesen in den wieder mit ihm verketteten dritten u. s. f. wäre dann die Bewegung. Man kann diese Versetzungen nicht Sprünge nennen, denn es fehlt der leere Zwischenraum, der übersprungen würde, wenn gleich noch unzählig viele Zwischenlagen denkbar sind. Eine solche Versetzung müßte nun als das Element der Bewegung angesehen werden, und der Bruchtheil des Aneinander, der die Lage zweier solcher verketteten Orte ausdrückt, bestimmt die Größe der Geschwindigkeit der Bewegung. Der Wechsel dieser Orte wäre nun zwar nicht stetig in dem Sinne, in welchem alle unendlichvielen denkbaren Zwischenorte durchlaufen werden müßten, aber er wäre auch nicht unstetig, denn die Orte stehen in Zusammenhang, sind nicht gesondert, noch weniger getrennt. Der Uebergang von einem Orte zu einem andern vermittels eines Dritten wird hier nur für solche Orte eine nothwendige Forderung, die weder verkettet, noch unmittelbar an einander, sondern wirklich außer einander sind. Das größtmögliche Element der Bewegung ist die Versetzung des Bewegten aus seinem Orte in einen Ort, der unmittelbar an jenem anliegt. — Die Zahl der Versetzungen, die Zahl der Ortswechsel bestimmt die Länge der Zeit, die also eine und dieselbe seyn kann, indeß, je nach der Größe des Bewegungselements, die Summe dieser Ortswechsel einen größern oder kleinern beschriebenen Raum giebt. Dieser Begriff der Zeit findet seine Bestätigung in der Art, wie wir sowohl subjectiv Zeitlängen schätzen, als objectiv sie messen. Es ist immer eine Menge gleichmäßig sich wiederholender Bewegungen oder qualitativer, äußerlich oder innerlich wahrnehmbarer Veränderungen, die der Schätzung oder Messung der Zeitlänge zum Grunde liegt. Die Zeit ist nicht Zahl schlechthin, sondern Zahl des Wechsels *).

*) Trendelenburg nimmt (Log. Unters. I, S. 175) an dieser Herbartisch-Aristotelischen Bestimmung des Begriffs der Zeit Anstoß, indem er sagt, die Entstehung der Zahl sey erst durch Wiederholung, und die Wiederholung „durch die in der Zeit gebundene Bewegung zu verstehen", die Wie-

Hiernach ist nun nicht nur der Zeitlauf zurückzuführen auf den Wechsel im Geschehen, auf gleichmäßig sich wiederholende Veränderungen, die zuletzt entweder ursachlich oder abbildlich auf Bewegungen reducirt werden können, sondern auch die Dauer der veränderlichen Zustände kommt darauf zurück. Denn wenn ein Object A gleichzeitig mit einem Object B seinen Zustand ändert, eine neue Aenderung desselben aber erst eintritt, nachdem B den seinigen n-mal gleichmäßig geändert hat, so wird durch diesen n-fachen Wechsel des Zustandes von B die Dauer des Zustandes von A gemessen, der gleichzeitig mit der ersten Veränderung von B eintrat. — Alle Zeitbestimmung ist jedoch hiernach nur relativ, und es fragt sich so gut wie bei dem Raume, was das diesem Relativen zum Grunde liegende Absolute sey. Diese Frage wird nicht beantwortet durch die Hinweisung auf die Möglichkeit verschiedener Geschwindigkeiten. Daraus wird zwar begreiflich, wie eine und dieselbe Zahl von Ortswechseln Räume von verschiedener Größe geben kann, so daß diese in derselben Zeit beschrieben erscheinen, aber noch nicht, daß eine und dieselbe Zeitlänge durch eine größere oder kleinere Zahl von Wechseln ausgedrückt werden kann, wobei es ganz gleichgültig ist, um wieviel durch jeden derselben der Ort, oder, falls die Veränderung qualitativ, die Beschaffenheit sich ändert. Die

derholung sey von der Bewegung, die Zahl von der Zeit abhängig und nicht umgekehrt. Wir entgegnen: die Zahl als bestimmte Vielheit hängt gar nicht von der Zeit ab. Man kann sie zwar im Zählen durch successive Wiederholung der Einheit und Vereinigung derselben mit den vorangegangenen Einheiten scheinbar entstehen lassen; aber dies ist nur eine Reproduction. Unterschiedene Vielheiten von Objecten sind unmittelbar gegeben, und die logische Anordnung derselben nach den gleichen Differenzen giebt die Zahlreihe. Unterliegt die Zahlreihe dem Zeitlichen, so gilt dies auch von jeder geordneten Reihe coordinirter Begriffe. Aber dies ist nur eine subjective Auffassungsweise; denn freilich fällt in subjectiver Hinsicht all unser Denken in die Succession der Zeit. Sollte dies auf den objectiven Inhalt unsrer Begriffe Einfluß haben, so würden wir gar nichts andres als Successives denken können. Aber man muß auch hier die psychologische Seite unsers Denkens von der objectiv wissenschaftlichen zu unterscheiden wissen, das Denken als Proceß von dem Inhalt des Gedachten.

Minute kann ebenso gut durch 60 Schläge des Secundenpendels als durch 120 Schläge eines viermal so kurzen Pendels gemessen werden. Der Wechsel selbst, nicht blos das Product desselben erscheint hier als eine theilbare Größe, und damit muß jede der Zeit zu Grunde gelegte Einheit selbst als theilbar angesehen werden. Hierdurch wird offenbar die Zeit für stetig erklärt und die Frage nach der absoluten Einheit des zeitlichen Außereinander als vollkommen gleichberechtigt mit der nach der absoluten Einheit des räumlichen. Herbart berührt zwar diese Frage *), beantwortet sie aber, meines Erachtens nicht erschöpfend. Ich will versuchen anzudeuten, wie diese Lücke im Geiste der Herbart'schen Metaphysik möchte auszufüllen seyn.

Der Wechsel selbst ist schlechthin untheilbar, er ist die Aufhebung einer Setzung, verbunden mit einer neuen Setzung; er läßt sich nur zählen, nicht theilen. Nicht aber der wiederholte Wechsel, sondern das, was zwischen je zwei nächsten Wechseln g e s c h i e h t, erfüllt die Zeit. Der Wechsel ist nur der untheilbare Zeitpunkt, der die zeitliche Ausdehnung des Geschehenden begrenzt, wie der geometrische Punkt die Linie. Genauer genommen ist daher die Zeitlänge nicht die Zahl des Wechsels, sondern die Zahl der durch den Wechsel gesonderten Orte des gleichmäßig sich wiederholenden Geschehens. Wie nun das räumliche Außereinander in letzter Instanz auf dem einfachen, in sich unveränderlichen Seyenden beruht, so zeigt sich hier die Nothwendigkeit, für das zeitliche Außereinander ein e i n f a c h e s i n s i c h u n v e r ä n d e r l i c h e s G e s c h e h e n vorauszusetzen. Das, was für die Realen wirklich geschieht, sind die innern Zustände, in welche sie sich unter Voraussetzung des (vollkommenen oder unvollkommenen) Zusammenseyns gegenseitig versetzen. Diese haben wir uns weder in d e m Sinne als zeitlos zu denken, wie es die Qualitäten der Realen sind, nämlich als ewig, aber ebenso wenig als zeitlos in dem Sinne des Wechsels, der nur als Z e i t p u n k t die Zeit abtheilt; sondern als einfache Acte des Geschehens, als gleichmäßig sich wiederholende

*) Metaph. II. §. 290 f.

Thätigkeiten, die sich ununterbrochen aneinanderreihen und daher, weil sie keine Mehrheit von Dimensionen haben, nur unter dem Bilde einer geradlinigen und gleichförmigen Bewegung vorgestellt werden können. Die durch sie erzeugte ideale gerade Linie ist die Zeit. Sie ist ursprünglich ebenso wenig stetig wie die starre Linie des Raums, gleicht vielmehr dieser vollkommen, nur daß ihre Elemente die einfachen Acte des Geschehens, der Selbsterhaltungen sind und diesen nur Eine Dimension zukommt. In der That kann jede Selbsterhaltung nur als eine an sich endlose Reihe ununterbrochen sich aneinander schließender einfacher, gleichmäßig sich wiederholender Thätigkeiten angesehen werden. — Jedem solchen Act des innern Geschehens kann nun (und muß unter Eintritt der Bedingungen, bei welchen sich aus den Selbsterhaltungen bewegende Kräfte erzeugen) eine größere oder kleinere Ortsveränderung des Realen entsprechen und dadurch in derselben Zeit bald ein größerer bald ein kleinerer Raum beschrieben werden. Die Zahl der Elemente bleibt sich jedoch dabei gleich, nur die Geschwindigkeiten sind verschieden; und wie in derselben Zeit eine größere oder geringere Zahl des Wechsels statt finden kann, ist damit noch immer nicht erklärt. Weil aber die einfachen Acte des Geschehens nichts Untheilbares sind, so kann gar wohl in einem und demselben Realen neben einer schon bestehenden Selbsterhaltung eine neue Selbsterhaltung in solcher Weise angeregt werden, daß der erste Act derselben nicht nothwendig mit irgend einem Act der früheren coincidirt, sondern (da ein Dazwischenfallen undenkbar ist) in der Weise, daß er mit zwei successiven Acten der früheren Selbsterhaltung unvollkommen zusammenfällt. Alsdann tritt für jeden einfachen Act beider Selbsterhaltungen die Nothwendigkeit einer Theilung ein, jeder Act der einen unterbricht den der andern. Fordert nun jeder von beiden eine ihm entsprechende äußere Ortsveränderung des Realen nach derselben Richtung, so verdoppelt sich, gegen die Zahl der Ortswechsel gehalten, die jeder der beiden Selbsterhaltungen, einzeln genommen, entsprechen würden, die Zahl des Wechsels. Denn seyen die Selbsterhaltungen A und B;

der erste Act von B falle so, daß er mit zwei successiven Acten von A in gleichem Grade unvollkommen zusammen sey; so halbirt jeder Act von B jeden Act von A, und umgekehrt jeder Act von A jeden von B. Auf n successive Acte von A treffen dann n successive Acte von B und verursachen eine n-fache Unterbrechung der ersteren; aber auch umgekehrt unterbrechen die n Acte von A n-mal die n Acte von B. In den Zeitraum, der durch den ersten Act von A und den letzten von B bestimmt ist, fallen also n Unterbrechungen des einfachen Geschehens, d. i. es findet ein doppelt so zahlreicher Wechsel statt, als in jeder von beiden Selbsterhaltungen für sich genommen, die gleichwohl durch ihre n Acte dieselbe Zeit erfüllen.

Wir haben in dem Vorstehenden dem intelligiblen Raume Herbart's eine intelligible Bewegung und eine intelligible Zeit zur Seite gesetzt, die bei ihm nicht vorkommen. Das, was uns dazu trieb, war, für die Stetigkeit der Bewegung und der Zeit in gleicher Weise einen Erklärungsgrund zu finden, wie solchen Herbart für die Stetigkeit des Raums aufsucht. Alles Stetige zwar ist ihm Schein, aber er erklärt nur die des Raums aus dem unstetigen Aneinander in objectiver Art, hinsichtlich der Bewegung und der Zeit sucht er alle Erklärungsgründe nur subjectiv in dem zusammenfassenden Denken des Zuschauers. Wir wollen uns jedoch über den wissenschaftlichen Werth von Herbart's wie von unsrer eignen Zurückführung des Stetigen in Raum und Zeit auf die Theilung der einfachen Realen und der einfachen Elemente des Geschehens oder ihrer räumlichen und zeitlichen Orte keiner Täuschung hingeben. Das Stetige ist dadurch nicht völlig beseitigt oder aus einem Nichtstetigen abgeleitet, sondern es ist ihm nur ein engerer Spielraum angewiesen, innerhalb dessen es, wenn auch latent, immer noch vorhanden bleibt. Die Elemente der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung, wenn auch einfach, doch für den Zweck der Zusammenfassung nothwendig als theilbar anzunehmen, bleiben stetig. Dies verhehlt auch Herbart weder sich noch seinen Lesern. Aber er verweist den Widerspruch im Stetigen, der also

nicht beseitigt wird, in das Gebiet des objectiven Scheins, welcher sich im zusammenfassenden Denken jedes Zuschauers, der in die Wechselwirkung der Dinge selbst mit verwickelt ist, nicht außerhalb derselben steht, bilden muß. Hier scheint nun in der That mehr Licht wünschenswerth, als Herbart giebt. Jener Widerspruch gleicht fast einem düsteren Verhängniß, dem sich unser denkendes Erkennen nicht entziehen kann. Denn selbst wenn man ihn so auslegen wollte, als drückte sich in ihm eben die bloße Scheinnatur des Stetigen aus, so gelingt es doch nicht vollständig, die Wahrheit zu enthüllen, die sich in diesem Scheine offenbart, denn es bleibt immer ein ursprüngliches Stetiges zurück, aus dem sich nur das abhängige nach seinen unendlich verschiedenen Graden ableiten läßt. Insbesondre bleibt über die Bewegung eine Dunkelheit übrig. „Bewegung" — sagt Herbart *) — „ist nichts Andres als ein natürliches Mißlingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung. Geschwindigkeit aber und die ihr inwohnende Richtung sind die Bestimmungen, wie und inwiefern die Zusammenfassung mißlingt. Den Widerspruch in der Geschwindigkeit darf man nicht auflösen wollen; das hieße ebenso viel als, dem natürlichen Mißlingen eine Künstelei entgegensetzen. Der Grund des Widerspruchs liegt auch in keinerlei Beschränkung und Schwäche des menschlichen Denkens, sondern in der Zufälligkeit des Zusammentreffens, womit die Bilder solcher Gegenstände, die unter sich in gar keiner Verbindung stehen, einander in dem Spiegel begegnen, den für sie der Zuschauer darstellt. Dieser hat eine Form der Zusammenfassung bereit, wohinein für jeden Augenblick die Gegenstände passen würden, wenn sie in der Verknüpfung, worin die Form sie zeigt, sich wirklich befänden; allein sie sind ohne Verknüpfung; dies verräth sich in der umgewandelten Form, oder in der stets abgeänderten Bestimmung des Ortes." Der Widerspruch in der Geschwindigkeit soll hiernach anzeigen, daß die Objecte der in dem Zuschauer zusammentreffenden und durch die in ihm bereits ausgebildeten räumlichen Formen verknüpften Bilder in Wahr-

*) Metaph. II, S. 325.

heit ohne Verknüpfung sind. Allerdings findet bei der Beobachtung eines bewegten Gegenstandes ein stetes Mißlingen ihn zu fixiren statt. Wir versuchen seine Lage gegen gegebene feste Punkte und Linien durch Abstände und Winkel zu bestimmen, aber er verschwindet aus dem solchergestalt fixirten Orte. Wir finden ihn wieder an einem andern, dessen Lage wir auf's neue bestimmen und aus dem der Gegenstand abermals verschwindet. Die Beobachtung jedes Bewegten ist ein unausgesetzter Wechsel von Finden und Verlieren, Wiederfinden und Wiederverlieren, und wenn uns das Bewegte nicht wenigstens eine unmeßbare Zeit still zu stehen schiene, so würden wir keinen seiner Orte zu bestimmen vermögen. Allein wenn hier überhaupt von einem Widerspruch die Rede seyn kann, so trifft er nur den Versuch dem Bewegten einen festen Ort zu geben. Das Bewegte hatte diesen Ort im Momente der ersten Beobachtung, aber einen andern im Momente der zweiten. Es wird nothwendig, die Gültigkeit des 1sten, 2ten, 3ten Orts der Bewegung successiv aufzuheben, um resp. den 2ten, 3ten, 4ten für gültig zu erklären, weil es ungereimt wäre, zu behaupten, daß der leergewordene Ort noch der gegenwärtige des Bewegten wäre; es ergiebt sich die Nothwendigkeit der Anerkennung des Ortswechsels. Allein diese Ungereimtheit der fortbestehenden Gültigkeit des entleerten Ortes ist nicht identisch mit dem Widerspruche, den Herbart im Begriffe der Geschwindigkeit findet; denn es wird nicht behauptet, daß das Bewegte in demselben Orte zugleich sey und auch nicht sey. Dieser Widerspruch liegt allerdings in dem Begriffe der Bewegung als der Ausschließung aller, wenn auch noch so kurzen, Ruhe des Bewegten in jedem Punkte seiner Bahn, also einer Setzung, die sofort aufgehoben werden muß, wenn die Bewegung kein Verweilen in, sondern ein stetiger Durchgang durch den Ort seyn soll. Aber dies ist kein empirisches Mißlingen des Versuchs, das Bewegte in einem Orte festzuhalten, sondern die Unmöglichkeit, ein Stillstehen mit dem Begriffe der Bewegung zu vereinigen. — Man wird überdies auch nicht einmal allgemein behaupten dürfen, daß die Be-

wegung das Anzeichen der Unabhängigkeit der Objecte von einander sey. Im Gegentheil weist gerade die bestimmte Größe und Richtung der Geschwindigkeit auf irgend eine, wenn auch vielleicht sehr mittelbare Beziehung zwischen den Objecten, die relativ bewegt erscheinen, hin. Herbart's Satz kann also eigentlich nur so lauten: Bewegung ist die natürliche Folge des Mißlingens, zwei Objecte, zwischen denen keine unveränderliche wirkliche Beziehung besteht, in eine feste räumliche Form zu fassen; und wo diese Zusammenfassung nicht mißlingt (wie im Gleichgewicht), da ist eine constante Beziehung der Objecte wirklich angezeigt.

Was für eine Ansicht sollen wir nun schließlich von der Natur und der Bedeutung des Stetigen und des in ihm unvermeidlich zurückbleibenden Widerspruchs fassen? Ich will es versuchen die Resultate meines Nachdenkens über diese wichtige Frage kürzlich darzulegen. Das Stetige ist nicht blos eine uns natürliche Vorstellungsweise, die sich überall ungesucht und unvermeidlich einfindet, wo wir vereinzelte Wahrnehmungen in einer zusammenhängenden Anschauung vereinigen, sondern es ist zugleich ein metaphysisch nothwendiger Ergänzungsbegriff der Erfahrung, den wir künstlich bilden müßten, auch wenn er uns nicht schon als Vorstellung gegeben wäre. Es ist ein Begriff, welcher dem Zwecke dient, in die Gesammtheit aller möglichen Wahrnehmungen Zusammenhang zu bringen; er ist die Vorstellung des absoluten Zusammenhangs aller Wahrnehmungen, die uns gegeben seyn können. Das Stetige verbindet und trennt zugleich die wahrgenommenen oder auch blos vorgestellten Objecte, zwischen die es sich einschiebt. Als Verbindungsmittel scheint es zwar, dem ersten Anschein nach, entbehrlich, denn die vollkommenste Art der Zusammenfassung von zwei Objecten ist die unmittelbare, ohne alles Vermittelnde. Allein durch Einschiebung eines stetigen Mittelgliedes halten wir uns die Möglichkeit offen, jederzeit noch ein drittes Object, das der Wahrnehmung sich darbieten könnte, mit den beiden jetzt allein gegebenen zugleich zusammen=

zufassen. Wenn uns z. B. zwei farbige Punkte ohne einen sie scheidenden dritten gegeben wären, so könnten wir sie allerdings unmittelbar zusammenfassen, sie als aneinander liegend betrachten, und wir wollen nicht in Abrede stellen, daß dies wirklich geschehe. Daß wir aber nur in der Abstraction farbige Punkte im streng geometrischen Sinne zu denken vermögen (d. h. die Forderung an uns stellen sie unausgedehnt zu denken), weder aber in der Wahrnehmung noch in der Vorstellung uns solche gegeben sind, sondern immer nur kleine Flächen, die wir erst im Begriffe zu Punkten zusammenschwinden lassen, ist nicht blos ein psychologisches Factum, sondern auch eine metaphysisch zu deducirende Vorstellungsweise. In der letztern Hinsicht bemerken wir Folgendes. Indem wir jedem der beiden Punkte eine Ausdehnung leihen, die intensive Empfindung gleichsam mit einem Zerstreuungskreis umgeben, und damit die Punkte selbst auseinanderrücken, so daß sie nun durch die Summe der Halbmesser der sie umgebenden fingirten Kreise getrennt werden, behalten wir uns die Möglichkeit vor, einen dritten Punkt, der zu jenen beiden noch hinzukommen kann, mit beiden gegebenen zugleich zusammenzufassen und durch ihn die zuvor aneinanderliegenden zu sondern. Natürlich zerfließt uns nun auch dieser neue Punkt, wenn er hinzutritt, wieder in eine Kreisfläche, um der Möglichkeit einer neuen Einschaltuug Raum zu lassen, u. s. f. Wir müssen aber diesen Vorbehalt machen, um jeder möglichen Thatsache der Erfahrung mit unserm Denken im Voraus gewachsen zu seyn. Ganz dieselbe Bewandniß hat es mit dem Stetigen der Succession des Wahrgenommenen und Vorgestellten. Die Ortsveränderung, auf welche, in Verbindung mit den Unterschieden der zusammenkommenden Qualitäten, jede Beschaffenheitsänderung zurückzuführen ist, muß stetig seyn, damit wir sowohl für zwei successive Orte eines Bewegten uns die Möglichkeit eines zwischenliegenden, wenn auch nicht wirklich beobachteten Ortes als einer demselben zugehörigen eigenthümlichen Zeitbestimmung vorbehalten, die von den Zeiten des ersten und *zweiten* Ortes verschieden ist. Wir müssen hier auch die Zeit-

punkte ausdehnen zu kleinen Zeitstrecken, um immer noch Platz für einen mittleren Zeitpunkt zu behalten, der wenigstens hätte beobachtet seyn können und unter andern Umständen beobachtet werden würde. Ist nun hiernach die Stetigkeit des Raums und der Zeit die Vorstellungsweise, durch welche wir uns selbst für das ungetrennt Gegebene die Möglichkeit einer Trennung sichern, so ist andrerseits die stetige Ortsveränderung, die Bewegung die Vorstellungsart, durch welche wir das getrennt Gegebene, Unzusammenhängende in einen idealen Zusammenhang bringen, dem wir, wenn es sich um physische Bewegung handelt, Realität beilegen, bei der phoronomischen Bewegung aber als einen nothwendigen Hülfsbegriff zur Herstellung der Einheit des gesondert gegebenen Vielen betrachten. Wenn wir z. B. die successiven Orte eines Planeten oder Kometen beobachten, so beobachten wir nicht die Bewegung selbst, sondern nur ihre Resultate. Die unzähligen mittleren Orte zwischen dem beobachteten und dem stetigen räumlichen und zeitlichen Uebergang von einem zum andern denken wir hinzu, setzen wir voraus, um die Verschiedenheit der Orte mit der Einheit des Bewegten in Einklang zu bringen. In derselben Weise ist in der niedern und höhern Geometrie die Bewegung ein Hülfsbegriff, um zwischen einer beliebigen Menge von Punkten, die schon dadurch, daß sie in einer bekannten geraden oder krummen Linie liegen, einen räumlichen Zusammenhang erhalten haben, einen noch innigeren zeitlichen (phoronomischen) herzustellen, durch den der Ort eine Function der Zeit wird, und an die Stelle einer Vielheit von Punkten der einzige beschreibende Punkt tritt. — Das Stetige ist also der ideale Hintergrund, den wir dem Gegebenen unterlegen, um nicht nur das, was wirklich gegeben ist, sondern auch das, was möglicherweise gegeben seyn könnte, in einen erschöpfenden Gedankenzusammenhang zu bringen. Es ist eine nothwendige Hülfsvorstellung für jedes denkend erkennende Subject, welches das einzeln Gegebene zusammenfaßt und zusammenfassen will; es ist das Mittel zur Erreichung des Zweckes, das Viele und Mannichfaltige des durch Wahrneh-

mung und Vorstellung Gegebenen in der Einheit eines Gedankens zusammenzufassen.

Ist dies nun die Bedeutung des Stetigen für das erkennende Subject, welche Bedeutung kommt ihm in Bezug auf die realen Objecte zu? — Was Herbart betrifft, so stellt er eine solche Bedeutung völlig in Abrede. Er sagt *): „Wo einmal vom wahren Seyn die Rede ist, da wird der Raum zum bloßen Schatten, und das Continuum wird recht eigentlich zum Schatten des Schattens. Denn der Raum muß erst das Seyende abbilden, welches einfach ist; dann verfolgt man den Zusammenhang dieser Bilder und findet nun, daß jene Wege und Stege, die den Namen von Hypotenusen und Diagonalen führen, nicht als Bilder vom Seyenden, sondern lediglich als Uebergänge zwischen denselben zu denken sind." Gewiß ist dies insoweit vollkommen richtig, als nur vom abstracten, leeren geometrischen Raum die Rede ist. Dieser aber ist der „Schatten" der Materie, sofern diese Raum einnimmt, oder vielmehr Raum setzt. Er ist nicht vor dieser da, aber mit ihr gesetzt, und nur die leere Form, die übrig bleibt, wenn wir von dem realen Inhalt abstrahiren, ist der schattenhafte Raum des Geometers. Der Raum aber, der mit der Materie gesetzt ist, den das unvollkommene Zusammen der Realen bildet, muß mehr als ein bloßes Scheinbild seyn; denn dieses unvollkommene Zusammen ist eine unerläßliche Mitbedingung des wirklichen Geschehens in den Realen, das ebensosehr davon, wie von dem Gegensatz der Qualitäten abhängt; es ist also eine Mitbedingung des Wirklichen und muß als solche selbst wirklich seyn. Dasselbe fordert nun aber, wie wir sahen, die Theilbarkeit des einfachen Realen und führt damit auf die Nothwendigkeit, dieses, wenn auch nicht an sich, doch in Beziehung auf andres Reales als Stetiges zu denken. Indeß ist hier noch ein Ausweg offen und mich dünkt, daß Herbart ihn betritt, obgleich er es nicht mit deutlichen Worten sagt. Das unvollkommene Zusammen ist eine zufällige Ansicht, auf welche uns der Be-

*) Metaph. I, S. 486.

griff der Materie treibt. Alle zufällige Ansichten sind aber nur Mittelbegriffe, die unser Denken sich schafft, um in das nur in äußerlichem Zusammenhange Gegebene einen innern und nothwendigen Zusammenhang zu bringen. Sie haben auf keine andre Wirklichkeit Anspruch als auf die, Gedanken zu seyn. Nur das, was sie vermitteln, ist auch unabhängig vom Denken als wirklich anzuerkennen. Von dieser Art ist das wirkliche Geschehen in den Realen; sowohl aber die Zerlegung der Qualitäten der Realen in Gleiches und Entgegengesetztes als die Theilung derselben oder ihrer Bilder, zum Behuf der Vermittelung zwischen dem vollkommenen Zusammen und dem einfachen Nichtzusammen des Aneinander, gehört allein dem Denken und ist ein nothwendiger Durchgangspunkt für dasselbe. Was das erstere betrifft, so würde es ein schon mehr als einmal gerügtes Mißverständniß seyn, wenn man die zufällige Ansicht, welche das wirkliche Geschehen dem Denken zugänglich macht, für den Ausdruck dieses Geschehens selbst halten wollte, als welcher vielmehr nur die dadurch motivirte Opposition der Realen gegen die Störung ihrer Qualität anzusehen ist; denn jene Zerlegung wird nicht für einen Proceß in den Realen ausgegeben, sondern ist nur eine Wendung des Denkens, aus der dieses die Consequenz der Selbsterhaltung oder Selbstbehauptung zieht. Und ebenso ist die Theilung der Realen im unvollkommenen Zusammen nicht eine Zerlegung dessen, was selbst Element ist, sondern nur die Vorstellungsweise, durch welche ein graduell verschiedenes inneres Geschehen motivirt wird. Ist nun aber dieses unvollkommene Zusammen nichts weiter als eine Gedankenbrücke, um dem Uebergang aus dem Nichtzusammen in das Zusammen oder aus diesem in jenes einen Ausdruck zu geben und, was mehr sagen will, zwischen dem innern Geschehen der vollen Selbsterhaltung und dem Nichtgeschehen einen Uebergang zu gewinnen (der nothwendig ist, um die Materie zu begreifen), so ist damit zugestanden, daß dieser Uebergang zwar eine nothwendige Voraussetzung unsers Denkens ist, das ihm entsprechende Objective aber unbekannt bleibt. Wie nun

aber die Unerkennbarkeit der einfachen Qualitäten durch die Einsicht begreiflich wird, daß das Beziehungslose, schlechthin Einfache kein Gegenstand des Denkens seyn kann, so müßte sich, wenn wir uns bei diesem Resultat sollen beruhigen können, auch hier ein Grund der Unerkennbarkeit jenes Ueberganges angeben lassen. Eine solche Nachweisung scheint in der That möglich.

Der Begriff jenes Uebergangs von einem äußern oder innern Zustand des Realen zu einem andern ist nämlich nichts andres als der Begriff der reinen oder absoluten Veränderung. Die durch die Erfahrung gegebene, die empirische Veränderung ist nur insoweit eine Thatsache, als zwei für identisch geltende Gegenstände doch nicht völlig identisch erscheinen. Diese Nichtidentität ist entweder, wie bei der Ortsveränderung, offenbar nur eine äußerliche ihrer Lage, oder sie scheint ihre Beschaffenheit zu treffen, wird aber dann auf die Verschiedenheit und den Wechsel der Relationen des veränderten Objects zu andern Objecten zurückgeführt. Zwar hinderte nichts, anzunehmen, daß das, was wir das Veränderte nennen, ein ganz Andres sey, das jetzt nur zur Erscheinung komme, während gleichzeitig die vorige Erscheinung verschwände. Allein dieses Erscheinen und Verschwinden der verschiedenen Objecte würde doch auch eine Erklärung fordern, und eine solche ohne die Annahme eines Zusammenhangs der Objecte unter einander und mit dem wahrnehmenden Subject nicht möglich seyn. Die einfachste Annahme ist daher immerhin die, welche dem Begriffe der Veränderung wirklich zum Grunde liegt, daß nämlich ein und dasselbe Object der gemeinsame Träger der successiven Erscheinungen, und deren Verschiedenheit die Folge von verschiedenen Relationen sey, in welche das Object kommen kann. Dieser Wechsel der Relationen führt aber in letzter Instanz auf die stetige Veränderung, die entweder Ortsveränderung, Bewegung ist, oder in adäquater Weise durch diese anschaulich dargestellt werden kann. Wir nennen daher diese der empirischen zum Grunde liegende Veränderung reine, oder

auch absolute, weil die empirische sie zur letzten Voraussetzung hat, sich als relative auf sie bezieht. Man braucht sich aber nur zu vergegenwärtigen, daß das Bewegte in keinem Punkte seiner Bahn eine, wenn auch noch so kurze Zeit ruhen, sondern durch ihn hindurchgehen, also in ihm seyn und doch auch nicht seyn, in ihn gesetzt, aber auch zugleich aus ihm versetzt, also aufgehoben werden soll, und daß dasselbe von stetiger Veränderung überhaupt, sey sie extensiv oder intensiv, gilt, um gewahr zu werden, daß diese Veränderung sich weder auf den Begriff des Seyns, noch des Nichtseyns, der Setzung oder der Aufhebung zurückführen, sondern nur durch eine widersprechende Synthesis beider denken läßt. Es kommt nun darauf an, diesem Widerspruch im Begriffe der reinen Veränderung seine richtige Auslegung zu geben. Zuvörderst läßt sich der Begriff nicht verwerfen; denn ist er auch nicht unmittelbar gegeben, so ist er doch eine nothwendige Voraussetzung, ohne welche es unmöglich seyn würde, zu einer vollständigen Zusammenfassung des Gegebenen zu gelangen; er ist also ein gültiger Begriff, gültig als Bedingung der Erreichbarkeit eines gewollten Zweckes. Auch gelingt es durch seine Anwendung in progressiver Approximation, die gegebenen Thatsachen in durchgängigen Zusammenhang zu bringen; sie fügen sich der idealen Voraussetzung. Gleichwohl läßt sich der Begriff nicht ändern, sein innerer Widerspruch nicht beseitigen, denn jeder Versuch dieser Art entzieht dem Begriff seine Reinheit, endigt mit einer Halbheit, durch welche immer wieder die strenge Forderung der stetigen, reinen, absoluten Veränderung als nothwendige Ergänzung hindurchbricht. Woher nun diese Unvermeidlichkeit des Widerspruchs? Wie kommt es, daß der Zweck, die vollständige Zusammenfassung des Gegebenen im Denken, sich nur durch das Mittel eines widersprechenden Begriffs erreichen läßt? Weil das Wesen der stetigen, reinen, absoluten Veränderung, die jedes Unveränderliche ausschließt, dem Wesen eines Begriffes widerstreitet, und darum, in einen solchen gefaßt, einen

Widerspruch geben muß. Der Begriff ist die *feste Form*, in der die Bewegungen des Denkens zur Ruhe kommen sollen; denn der *unveränderliche* Begriff ist das Ziel des Denkens. Das Denken strebt nach einem stabilen Gleichgewicht des Gedachten, es „suchet den ruhigen Pol in der Erscheinungen Flucht“, es sucht *unveränderliche Gesetze der Veränderung*. Nicht in der ewigen Unruhe des Zweifels, nicht in dem rastlosen Wechsel von Setzen und Wiederaufheben besteht das Wesen und der Werth des Denkens, sondern in der endlichen Ausgleichung aller Schwankungen; es bewegt sich nur, um zum Gleichgewicht zu gelangen, in dem erst die Frucht des Denkens, der festgewordene Begriff seine volle Reife erreicht. Formell richtig mag man nun zwar die reine Veränderung definiren können als den ununterbrochenen, unmittelbaren Wechsel von Setzung und Aufhebung; aber diese Definition erweist sich, weiter entwickelt, entweder als gleichbedeutend mit Identität von Setzung und Aufhebung, oder läuft auf eine unendliche Reihe von Setzungen hinaus, die durch verschwindend kleine Unterbrechungen gesondert werden sollen, wo also entweder doch wieder Etwas mit Nichts wechselt und die Continuität des Zusammenhangs verloren geht, oder bei strenger Fassung des Unendlichkleinen der Widerspruch in *diesem* Begriffe übrig bleibt. In allen Fällen also zeigt der *Gehalt* dieser widersprechenden Bestimmungen eben die Unfaßbarkeit des zu Definirenden in einem durch keinen innern Widerspruch beunruhigten Begriffe *). Da nun gleichwohl die Gültigkeit dieses Begriffs, seine Unentbehrlichkeit für die Erkenntniß außer allem Zweifel steht, so muß er als ein *letzter Grenzbegriff* unsers Erkennens angesehen werden, bei dem unser Denken seine äußerste Grenze erreicht; und *daß* es sie hier erreicht, verräth der unvermeidliche Widerspruch, *dies* ist seine Bedeutung. — In andrer Weise offen-

*) Es läßt sich dies auch positiv so fassen: der widersprechende Begriff, als die Form des nicht zur Ruhe kommenden Denkens, ist die einzige Form, in welcher dieses dem Wesen des schlechthin Veränderlichen nachkommen kann.

bart sich der Begriff der Qualität des Ansichseyenden als einen Grenzbegriff. Das Seyn als absolute Position kommt mit dem Denken in keinen Widerstreit; der festgewordene Begriff ist selbst ein solches, das nicht wieder aufgehoben werden soll. Daß aber das Ansichseyende beziehungslos gedacht werden muß (weil es das allen Beziehungen Vorauszusetzende ist), dies ist eine Forderung, der das Denken nur durch Negationen, d. h. durch Aufhebung alles gegebenen Inhalts seiner selbst nachkommen kann. Der Inhalt des Gedachten leidet hier nicht an dem Conflict des innerlich Entgegengesetzten, sondern an der abstracten Leere des Gesetzten. Die Forderung steht fest, aber das Denken erweist sich als unzureichend, sie vollständig zu erfüllen, es kann ihr nur genügen durch die Selbstentäußerung, die in der Negation aller Relationen liegt, auf denen doch sein ganzer Gehalt beruht; und diese unvermeidlich nothwendige Selbstentäußerung des Denkens ist es, welche hier zeigt, daß das Denken an seiner Grenze steht, indeß bei dem Grenzbegriff der reinen Veränderung die Selbstentäußerung des Denkens sich in der Verzichtleistung auf einen in sich beruhigten Begriffsinhalt, in der Negation jeder nicht wieder aufzuhebenden Setzung zeigt.

Wir haben also in dem Was des reinen Seyns und in dem Was der reinen Veränderung zwei Grenzbegriffe des Denkens als gültig anzuerkennen, die beide zum Zwecke der Erkenntniß unbedingt vorausgesetzt werden müssen. Denn aus dem Aufzug des Seyns und dem Einschlag der stetigen Veränderung webt das Denken die Erkenntniß. Das Seyn ist ihm nothwendig, um feste Haltpunkte zu gewinnen, die stetige Veränderung, um der Forderung eines vollständigen Gedankenzusammenhangs zu genügen; und es ist ein gleich vergebliches Bemühen, das Princip aller Veränderung aus dem unveränderlichen Seyn, als, dieses aus dem schlechthin Veränderlichen ableiten zu wollen. Allerdings müssen wir mit Herbart den ganzen Apparat des zusammenfassenden Denkens dem Realen gegenüber als objectiven Schein bezeichnen; aber es ist kein Schein, mit dem sich das Reale umgiebt, der von diesem

ausgeht, und hinter dem wir etwas dem Schein als solchem entsprechendes Reales zu suchen hätten; vielmehr ist es ein Schein, den das denkende Subject setzt, producirt, und mit dem dieses das Reale umgiebt, um zu seinem Zwecke, dem der vollständigen Zusammenfassung des Gegebenen zu gelangen. Der objective Schein ist kein sinnlich gegebener, sondern ein intelligibler, kein Phänomenon, sondern ein Noumenon. Es ist daher dieser Schein auch nicht das bloße Zerrbild irgend einer denkbaren, ihm zu Grunde liegenden Wahrheit; denn, ganz dem Denken angehörig, hat er kein von diesem unabhängiges Object, das er nur unvollkommen darstellte. Durchaus formaler Natur ist er zwar Schein, im Gegensatz zu dem Realen, besitzt aber die volle Wahrheit, die dem mit sich selbst einstimmigen Denken überhaupt zukommen kann, die formale, welche man, da der Zweck, um dessen willen ihn das Denken setzt, vollständig erreicht wird, zugleich ideale Wahrheit wird nennen können.

Es ist wol nicht zu befürchten, daß man sagen werde, die vorstehenden Resultate unsrer Untersuchung kämen zuletzt doch auf dasselbe hinaus, was Trendelenburg von der Bewegung behaupte. Denn die reine Veränderung, der stetige Uebergang ist hier keine ursprüngliche und einfache Anschauung, an der sich das Denken nicht vergreifen darf, sondern ein Grenzbegriff, den dieses zum Zwecke der Herstellung eines vollständigen Gedankenzusammenhangs des Gegeben bilden und trotz seines Widerspruchs festhalten muß. Es wird dieser Widerspruch weder geleugnet, noch aus einer unbefugten Einmischung des Denkens erklärt, es wird dieses letztere nicht der Anschauung als einer höheren Erkenntnißquelle untergeordnet; sondern der Widerspruch wird anerkannt und als das Kennzeichen der Grenze des Denkens nachgewiesen. Es wird die Bewegung nicht zur Mutter des Seyns und Denkens gemacht und dem Zwecke die Vaterschaft zugetheilt *), sondern die Selbständigkeit, Ursprünglichkeit

*) Trendelenburg's Abhandlung über Herbart's Metaphysik schließt mit den Worten: „Wir suchen daher auch ferner das Princip in einer That der Einheit. Sie ist uns nicht die Bewegung allein, wie man uns gerne

und Unveränderlichkeit des Seyenden bleibt unangetastet. — Aber geschieht dies alles noch im wahren Geiste der Herbart'schen Metaphysik? — Ich glaube in der That nur das, was in dieser liegt, in ein helleres Licht gestellt zu haben. Man kann den Charakter eines metaphysischen Systems nicht gnügend durch eine Benennung bezeichnen, die nur von einem Theil desselben hergenommen ist. Die Gegensätze des Empirismus und Rationalismus, des Monismus, Dualismus und Pluralismus, des Materialismus und Spiritualismus, Atomismus und Dynamismus, Theismus und Pantheismus u. s. f. lassen gar mancherlei Verbindungen zu, welche die verschiedenen Systeme der Metaphysik zu knüpfen wirklich versucht haben. Erst wenn man einem System in methodologischer, ontologischer, kosmologischer, psychologischer und theologischer Hinsicht seine Stelle angewiesen hat, darf man es für gnügend charakterisirt halten. Es liegt hier nicht in der Aufgabe, dies in Bezug auf Herbart's Metaphysik vollständig durchzuführen, aber es ist nöthig, wenigstens mit Nachdruck dies zu betonen, daß der pluralistische Realismus seiner Ontologie nur eine Seite des Ganzen darstellt, indeß die Synechologie und Eidolologie sich zu einem Idealismus bekennen, der dem Kantischen verwandt ist. So energisch nämlich Herbart in Bezug auf alles Ontologische den monistischen Idealismus Fichte's bekämpft und ebenso später gegen den absoluten Hegel's Front macht, so verleugnet er doch

zumuthet; denn die Bewegung ist nur die letzte und unterste Bedingung der That; sondern sie ist erst da, wo der Zweck, der Logos, ursprünglich die Bewegung richtet und bestimmt." Wir verkennen nicht das Wohlgemeinte, was in religiöser Beziehung eine solche Intention hat, müssen aber jedes derartige Unternehmen so lange für ein die Grenzen unsers Wissens und Könnens übersteigendes ansehen, bis uns die That eines bessern belehren wird. Auf Näheres einzugehen scheint hier nicht am Orte. Wir theilen nicht die Geringschätzung des Zweckbegriffs, in der sich jetzt manche jüngere Naturforscher besonders zu gefallen scheinen, glauben aber, daß eine scharfe Bestimmung und vorsichtige Benutzung des Begriffs um so mehr Noth thut, je häufiger derselbe einseitig aufgefaßt oder geradezu entstellt wird; in mehrfacher Beziehung treten wir den feinen Bemerkungen bei, die Lotze in seiner allgemeinen Physiologie des körperlichen Lebens (§. 5.) über den Zweckbegriff und seine Verwendung gemacht hat.

nirgends den historischen Zusammenhang, in dem seine Lehre mit dem Geiste des kritischen oder formalen Idealismus steht; und zwar nicht blos insofern, als er Kant's Begriff vom Seyn weiter ausbildete und die Lücke, die in dessen Lehre von den Dingen an sich übrig blieb, durch die Deduction der Vielheit der Realen ausfüllte, indeß Fichte sich durch diesen Mangel in einen Idealismus treiben ließ, der, da er den Objecten nur eine ideale Realität beilegt, eher ein objectiver als ein subjectiver genannt zu werden verdient. Subjectiv war der Idealismus Kant's und zwar ein menschlich subjectiver, anthropologischer; daher seine mehr psychologische als metaphysische Form. Bei dieser Beschränkung vermochte Herbart so wenig stehen zu bleiben als bei der starren Kategorientafel und den apriorischen Anschauungsformen des Raums und der Zeit in ihrer ursprünglichen Unendlichkeit und Leere, und ebenso wenig bei der abstracten Trennung der Seelenvermögen. Er unternahm die Nachweisung der metaphysischen sowohl als der psychologischen Genesis der Erkenntnißbegriffe und Formen des zusammenfassenden Denkens, ihre metaphysische Deduction und die Erklärung ihrer psychologischen Entstehung. Die erstere führte ihn auf einen allgemein subjectiven, formalen Idealismus des Wissens, der zwar nur die Erscheinungen der Außenwelt zu treffen scheint, aber, da das Stetige auch tief in die psychischen Phänomene eingreift, sich zugleich über die innere Welt des Geistes und allgemein über den Zusammenhang der innern Zustände der Wesen erstreckt. Die Nichtidentität des Wissens und Seyns ist das Princip, das ihn mit Kant verknüpft und von Spinoza und seinen Nachfolgern scheidet. Hauptsächlich darum und mit Bezug auf Kant's Bestimmung des Begriffes des Seyns nannte er sich in der Vorrede zum ersten Bande der Metaphysik einen Kantianer, „wenn auch nur vom Jahre 1828, und nicht aus den Zeiten der Kategorien und der Kritik der Urtheilskraft." Wurde diese Aeußerung damals von seinen Gegnern mit Eifer ergriffen, um sie als das Geständniß der untergeordneten Bedeutung seines Systems zu verkündigen

und auszubeuten, so brauchen die Freunde Herbart's heutzutage deshalb nicht mehr besorgt zu seyn; denn die Eigenthümlichkeit des Systems hat seine volle Anerkennung gefunden. Warum sollte aber Herbart nicht ebensogut wie Fichte auf Kant als seinen Vorgänger, nicht ebensogut wie Schelling und Hegel auf ihren Ahnherrn Spinoza, zurückweisen. Auch Kepler und Galilei verschmähten es nicht, sich Copernicaner zu nennen in einer Zeit, wo es noch Anhänger des Ptolemäus gab, und die ausgezeichnetsten Astronomen und Physiker nannten sich Newtonianer, so lange ihnen noch Cartesianer entgegentraten. In der Philosophie soll erst noch die Zukunft entscheiden, ob Spinoza oder Kant ihr wahrer Reformator war, denn noch immer stehen sich hier die Nachfolger dieser beiden einflußreichsten Denker der neuern Zeit, unversöhnt durch wohlmeinende Vermittler, gegenüber.

Princip und Anfang der Philosophie.

Von H. M. Chalybäus.

„Seine noch frische und urkräftige Lebendigkeit zeigt heutzutage der philosophische Trieb in nichts sosehr, als in der selbständigen Energie, mit welcher er sich auf die Untersuchungen über das Denken, Erkennen und Wissen an sich wirft.“ Mit diesen Worten eröffnet einer der geehrten Herausgeber, J. U. Wirth, den 25sten Band dieser Zeitschrift, und lenkt damit die Aufmerksamkeit wiederum auf den Anfang der Philosophie. Gewiß mit Fug und Recht. Wir dürfen die Mißstimmung der Zeit gegen die Philosophie und ihre Vorurtheile nicht geflissentlich noch mehr aufregen durch übertriebene Klagen, sondern müssen Hand anlegen und bessern wo es fehlt, denn sicherlich ist nicht blos „die Zeit“ sondern die Philosophie selbst mit daran Schuld, wenn sie für den Augenblick an Ansehn und Herrschaft etwas eingebüßt hat. Auch ich glaube an die Unsterblichkeit des philosophischen Geistes und schreibe nachstehende Bemerkungen nieder nicht sowohl zur Entgegnung als zur Fortsetzung und

Verständigung des angeregten Themas. Sey es, daß dieses das größere Publicum weniger interessirt als es eine esoterische Angelegenheit der Schule ist, ein Organ, das sich der Philosophie als Wissenschaft ausschließlich widmet, kann sich diesen Untersuchungen um so weniger entziehen. Wirft man sich im weiteren Kreise jetzt allgemein auf einen gewissen practischen Realismus, so ist auch im engeren die Opposition gegen Formalismus und Negativität erwacht und in so fern sind beide einverstanden.

Es sey erlaubt bei dieser Erscheinung vorerst kurz an das zu erinnern, was wir in den letzten Decennien selbst erlebt haben. Bis zu Hegel's Tode hatte man die beiden Dioscuren der süddeutschen Speculation immer noch für solidarisch verbunden gehalten, und es erregte nicht geringes Aufsehen, als Schelling, der nun auch heimgegangene Altmeister, zuerst gelegentlich in der Vorrede zu Hubert Becker's Uebersetzung von V. Cousins Fragmens philosophiques mit der Erklärung öffentlich hervortrat, daß er, den man bis dahin immer noch mit seinem ehemaligen Mitherausgeber des „kritischen Journals" einverstanden glaubte, sich schon seit geraumer Zeit von dieser Richtung und Methode losgemacht, weil er eingesehen habe, daß „die logische Selbstbewegung des Begriffs", etwas sey, was „sich eben nur sagen, aber nicht denken lasse." Er bezeichnete damals dieses Philosophiren als ein „negatives", eine Bezeichnung, die durchgedrungen und seitdem zum Schiboleth geworden ist. Dagegen forderte und verhieß er eine „positive" und historische Philosophie als Fortsetzung, wofür jene nur der Unterbau gewesen sey. Man kann nicht läugnen, daß er schon früher über diesen Punct mit J. G. Fichte uneins geworden war, sofern dieser aus den abstract logischen Denkformen den realen Weltinhalt herausspinnen wollte, und dabei die positive Energie des Ich, die er doch selbst voraussetzte und die ihn ganz beseelte, — also das eigentliche Princip selbst — in Rechnung zu bringen vergessen habe. Hegel, formell an Fichte anknüpfend, und von Schelling zugleich die Identität des Denkens und Seyns im Princip anneh-

mend, war indeß auf jenem Wege weiter gegangen, und hatte ein ausführliches logisches Kategoriengebäude zu Stande gebracht, was die Schule als Vollendung der Philosophie pries, während Andere fort und fort an jenem einseitigen formallogischen Apriorismus sich stießen, und nachdem Schelling diesem Anstoß Worte verliehen, öffentlich mit Verbesserungsversuchen hervortraten.

Wie es zu geschehen pflegt und in der Natur der Sache liegt, warf sich der Widerspruch zuerst auf die Resultate des Systems. Es war zu augenfällig, daß mit Hegel's Philosophie die „Persönlichkeit" sowohl des Menschen als Gottes nicht bestehen konnte. Fichte d. j. erhob zuerst dieses Panier, um das sich bald eine zahlreiche Genossenschaft schaarte. — Das Zweite war die Methode. Da aber die Hegel'sche im Vergleich mit der Schelling'schen ungleich bestimmter, schärfer und ausgebildeter war, so glaubte man, und glaubt es zum Theil noch, dieselbe beibehalten zu können und damit dennoch die ethischen und religionsphilosophischen Resultate erzielen zu können, die man anstrebte. Meiner Ansicht nach, die ich auch in dieser Zeitschrift (Bd. 24.) gelegentlich kurz angedeutet habe, war die dabei in Anwendung gebrachte Methode in der That nicht mehr die echt Hegel'sche, sondern eine postulirende. Auch Ruge sprach dieß seiner Zeit einmal in den Halleschen Jahrbüchern gegen Ch. H. Weiße aus. Sie kam derjenigen näher, welche Hegel selbst früher in der Phänomenologie des Geistes befolgt hatte, und unterscheidet sich von der späteren dadurch, daß das Resultat der Entwickelung, der selbstbewußte philosophische Geist, gleich anfangs als mitwirkendes Kriterium hervortritt. Nachdem sich nun weiter durch die kritischen Untersuchungen, welche Mehrere, unter Andern namentlich Trendelenburg anstellten, klar ergeben hatte, daß bei Hegel die Uebergänge von einer Kategorie zur andern, vom Abstracten und Niederen zum Concreteren und Höheren, nicht genetisch kraft des negativen Moments der Methode (die sich nur innerhalb einer und derselben Begriffsthese dialectisch bewegen kann), sondern durch furtive Hinzunahme des höheren, bereits empirisch im philosophirenden Subject liegenden

Bewußtseynsgehalts bewerkstelligen, so mußte freilich auf jeder Kategorien- oder Begriffsstufe sich ein Hiatus zwischen dieser und der noch weiter zu ersteigenden höheren und höchsten, die als Ziel vorschwebte, ergeben, und diese Distanzen nun durch Postulate übersprungen werden, wozu man sich berechtigt glaubt, sobald einmal feststand, daß in der Philosophie von unten auf entwickelnd vorgeschritten werden müßte, weil eben im Entstehensehen alles Verständniß liege. — Woher aber den immer höheren und höheren Inhalt nehmen, wenn er nicht mehr durch die schöpferische Kraft der Methode, d. i. der immanenten Negativität der niederen Begriffe selbst erzeugt werden konnte? Von unten auf, so lange man sich im Bereich der materiellen Natur bewegte, konnte man ihn aus der sinnlichen Erfahrung schöpfen, weiter hinauf in der Ethik allenfalls aus der Geschichte der Menschheit. Man that es eingestandener Maßen, und kehrte damit auf „den alten ehrlichen Weg Kants" zurück, der es kein Hehl gehabt, daß im Wissen apriorische Denkformen und empirisch gegebener Stoff zusammenschlagen und erst so die Gewißheit der Sache erreicht werde, die zu „synthetischen Urtheilen a priori" erfordert werde. Indeß auch dieser Weg führte nur ein Stück vorwärts, nicht aber ganz zum Ziele. Kant selbst schon hatte erkannt, daß in den höchsten abschließenden Theilen des Systems, in der Ideal- oder Geistesphilosophie, dieß nicht mehr ausreiche; seine Metaphysik der Sittenlehre namentlich sprach es aus, daß hier die Vernunft auf sich selbst angewiesen sey und daß das Ideal des Guten nicht aus der Erfahrung des wirklich Geschehenden zusammenzulesen sey. Gleichwohl gab er auch hierfür nur ein formales Kriterium a priori zu: das der Einheit, des durchgängigen Zusammenhangs und der absoluten Vollständigkeit oder Totalität; was aber den Inhalt betrifft, so wagte er diesen bekanntlich nur ein „Postulat der Vernunft" und anstatt Wissen nur Vernunftglauben zu nennen. Wir sehen auch hierin den Vorgänger der neuern Zeit. Ein Theil der Jüngeren — man möge sie von Hegel zurückgekommene oder über Hegel hinausgegangene nennen — wandte sich innerhalb

der Naturphilosophie geradezu wieder an das Doppelprincip der philosophischen Form und des empirischen Inhalts, d. i. der Erfahrungswissenschaftlichkeit, und zwar insofern mit Recht, als auch der Erfahrungsproceß endlicher Geister selbst mit unter die Erscheinungen der Wirklichkeit und folglich mit zum Inhalt der Philosophie gehört und ein Hauptproblem ausmacht, — nur daß er nicht dazu taugt an die Principstelle des Systems gesetzt zu werden, wie die psychologischen Empiristen wollen. Hegel selbst hat seine Phänomenologie, die, dem ersten Entwurf nach, principielle Begründung seyn sollte, später in die Mitte des Systems hereingenommen, und sie damit nicht als begründend, sondern als durch Anderes begründet anerkannt. Geht man nun aber vollends weiter über den Bereich der natürlichen Wechselwirkung hinaus in die Region der Geistesphilosophie, so zeigt sich die Unzulänglichkeit dieses Dualismus sofort im grellsten Lichte, denn, zu geschweigen der Philosophie des Schönen oder der Aesthetik, führt jener in der Ethik zu einem unerträglichen Positivismus und in der Religionsphilosophie zu einem Historismus, der consequenter Weise über den blinden Autoritätsglauben nicht hinausgehen kann, — ein Philosophiren, welches den Gegnern der Philosophie und Reactionärs aller Art willkommen ist und seyn müßte, wenn es sich nur nicht immer wieder in Skepticismus und Unglauben auflöste.

Alles dieß betrifft noch die Methode, und an dieser hat man, wie mich dünkt, mehr unwillkührlich als mit deutlichem Bewußtseyn und gründlich gebessert, ist aber damit noch so wenig im Reinen, daß, wie gesagt, die große Mehrzahl ohne eigentlich sich an eine streng methodische Form zu binden, sich dem Genius überläßt. Nur so viel scheint nach Schelling und Hegel noch in allgemeiner Anerkennung zu stehen, daß die Philosophie entwickelnd verfahren muß, was freilich richtig ist, sobald es nur richtig verstanden und von dem entwickelungsfähigen Princip aus angestrebt wird. Aber mit dem Begriff der Entwickelung bringt man irriger Weise als selbstverständlich sogleich die Voraussetzung in Verbindung, daß sie vom Einfach-

sten anfangen und Alles aus dem Einfachsten durch eine Art von generatio aequivoca entstehen lassen, mithin vom Allerabstractesten, vom Seyn objectiv oder Denken subjectiv — ja eigentlich auf's Allergründlichste, um ganz und gar voraussetzungslos zu beginnen, vom Nichts und mit nichts anfangen müsse.

Aber auch mit dem Aberglauben an diese „absolute Voraussetzungslosigkeit" scheint es bereits vorbei zu seyn. Nicht nur Wirth und ihm Gleichgesinnte sprechen dieß aus, sondern auch Andere, die in ihren übrigen Ansichten weit von diesen abstehen, wie z. B. Noack: „Alles Philosophiren, in welcher Gestalt es auch auftreten möge, macht nothwendig gewisse Voraussetzungen, ohne welche es nicht Philosophie, d. h. nicht Denken seyn kann; ein schlechthin voraussetzungsloses Denken ist ein Widerspruch mit sich selbst." u. s. w. Und so ist man denn nun bei der Principfrage glücklich angelangt, nachdem man bei den Resultaten angefangen, an der Methode gerüttelt und nun sich genöthigt gesehen hat, auch auf die Wurzel einzudringen, wenn etwas wesentlich Neues auf wissenschaftlich haltbare Weise erzielt werden soll. In der That findet bei der „Voraussetzungslosigkeit" eine merkwürdige Begriffsverwechselung dieser mit der Unmittelbarkeit statt. Von etwas unmittelbar Gewissem muß allerdings angefangen werden, um der formalen Seite des Princips, der Gewißheit und Unerschütterlichkeit alles darauf zu Bauenden Genüge zu thun; aber damit ist noch nichts über den Inhalt des Princips bestimmt; auch der Entwickelungsfähigkeit muß Genüge geleistet werden, das Princip muß eine ratio sufficiens seyn, und so könnte es kommen, daß das Princip selbst anstatt das Voraussetzngsloseste zu seyn, gerade umgekehrt das Allervoraussetzungsvollste wäre, wenn es nur als solches an und für sich unmittelbar gewiß ist seiner Existenz nach, so daß dann der weitere Fortgang ein analytischer Rückgang in eben jene Voraussetzungen wäre, die nothwendig sind, wenn das Princip sich als wirklich existirendes unmittelbar aufweisen läßt. Wenn die Philosophie histo-

risch die letzte unter allen Wissenschaften ist, die zur Blüthe kommt, und alle wenigstens bis auf einen gewissen Grad der Bildung schon voraussetzt, so scheint es sich ja von selbst zu verstehen, daß indem sie von sich selbst und ihrem Daseyn als einer unmittelbaren Selbstgewißheit ausgeht, sie auch in alle die nothwendigen Bedingungen oder Voraussetzungen, ohne die sie nicht da seyn könnte, zurückgehen kann und muß, und daß diese Bedingungen, indem sie den Inhalt ihres entwickelten Systems ausmachen, ihrem Daseyn nach ebenso gewiß seyn müssen, als sie selbst da ist. In diesem Sinne habe ich schon 1846 in meinem „Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre" gleich auf der ersten Zeile geschrieben: „die Philosophie fängt mit sich selbst an." Ob die Philosophie als solche, sobald sie da ist, auch um ihr Daseyn wisse, kann keine Frage seyn, denn gerade sie ist es, die im höchsten Grade und völlig selbstbewußt ist vor allem andern Seyn, und ist sie selbst aus Anderem emporgekommen, so ist dieses Andere ihre nothwendige Bedingung, auf welche aber auch nur das erwachte Bewußtseyn zurückschauen und damit seinen Inhalt entwickeln kann.

So viel von der formellen Seite, der unmittelbaren Selbstgewißheit des Princips. Was nun den Inhalt dieses Princips in seiner principiellen Gestalt betrifft, so kann allerdings damit nicht ein vollständiges System des Wissens gemeint seyn, sondern ein solches nur in Aussicht, d. h. als zu erstrebender Zweck gesetzt seyn; unmittelbar sich selbst gewiß ist nur das Streben, und als seiner selbst bewußtes, der Wille gesetzt. Wirth hat Recht, wenn er den Begriff der Philosophie, sofern dieser das Princip derselben ist, nicht auf vorgreifliche Weise so definirt haben will, daß er schon das realisirte System derselben begreife, z. B. als „Wissenschaft von der absoluten Wahrheit u. dergl." Sie kann unmittelbar nur als ein Streben oder Wollen, aber allerdings als ein selbstbewußtes und zweckbewußtes definirt werden, zweckbewußt in abstracto, als auf Wahrheit gerichtet, wobei es noch zweifelhaft bleibt, ob sie diese wirklich erreichen werde. Zweifellos und unmittelbar gewiß ist nur das Daseyn des Wol-

lens, nicht auch gleich anfangs des Vollbringens, so groß auch die Zuversicht seyn mag, mit der sie ans Werk geht. Der Zweifel hat seinen Sitz nicht im Princip sondern im Prozeß des Verfahrens d. i. der Methode, und zu dieser gehört er als untergeordnetes Moment der Kritik nothwendig; er ist das servile negative Moment, darf aber nicht dominirend das productive Princip selbst aufheben, sonst wird er zum Nihilismus und kann an und für sich gar kein System produciren, weßhalb ich auch, beiläufig gesagt, nicht mit Wirth von skeptischen „Systemen" sprechen möchte.

Wenn nun im Gegensatz zu Fichte's und Hegel's Logismus des reinen Denkens ein reales Princip, eine lebendig energisch schaffende Triebkraft gefordert wird, so kann das nicht ein negativer Gegensatz gegen Hegel seyn, sondern nur ein Supplement zu dem Denken, oder vielmehr eine concretere Einheit als dieses aber mit diesem; denn der „Trieb" kann und darf nicht unbewußt, er muß als Wille in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes gesetzt werden. Was die unmittelbare Gewißheit des Daseyns anlangt, so ist diese bei'm Willensbewußtseyn eben so sicher im Subject vorhanden als beim cogito ergo sum. Kann nun auch der Wille dialectisch in Trieb und Bewußtseyn aufgelöst werden, so wird damit doch die Gewißheit seines concreten Daseyns und Wesens nicht aufgelöst, sondern diese Unterscheidung ist schon ein Act des Willensprincips selbst, ein erster Schritt in die Entwickelung des Systems hinein. Der Wille kann seine Thätigkeit hinaus, aber er kann sie auch ebenso herein wenden sich auf sich reflectirend; auch zum Denken gehört er, und in dieser Alternative ergreift er sich sofort als formal frei. Hat man nun aber hierin ein reales Princip oder richtiger einen realen Bestandtheil des Princips glücklich ergriffen, so liegt doch sofort wieder die andere Einseitigkeit nahe, das Princip als nur reales zu fassen, oder das reale Moment des (concreten) Princips wieder zum Princip des Princips zu machen. Diesen Mißgriff scheint Wirth abwenden zu wollen, indem er zugleich auch ein Erkenntnißprincip für die Philoso-

phie fordert. Man hat nämlich jenes reale Moment, das man an die Stelle des bloßen Denkens setzte, selbst wieder Princip genannt und indem man es vom Denken unterschied, ursprünglich also blind setzte, dennoch „Wille" genannt, wie dies namentlich bei der neuerlich wieder auf die Bühne gebrachten Weltanschauung Schopenhauers als „Wille und Vorstellung" der Fall ist. Wird nun das schlechthin Reale als solches zum productiven Princip des Denkens und Bewußtseyns gemacht, so wird damit der blinde Naturtrieb und unvermeidlich der Naturalismus angebahnt, und die ganze Remedur im Princip hat nur dazu gedient um uns aus dem Idealismus in den Materialismus zu werfen, denn auch dieser läugnet nicht die vorhandene Erscheinung des Denkens und Bewußtseyns, er leitet sie nur aus der Materie als ihrem Grunde her. Das, worauf es ankam, war nicht blos die Wiederaufnahme des realen Moments in's ideelle als dessen Träger, Mittel, passive Seite und negative Bedingung sine qua non, ohne welche das Denken nicht Geist, der Geist nicht Wille, der Wille nicht productive Energie seyn könnte, sondern die concrete Vereinbarung beider Momente, des ideellen der Formthätigkeit und des realen als substantielle Triebkräftigkeit, zu einer und derselben Wesenheit, die sich unmittelbar in uns selbst als zweckbewußter Wille erfaßt und begreift. Wenn der Ausdruck „Vereinbarung" Anstoß erregt, und auf eine äußerliche Composition hindeutet, so denke man beispielsweise an den Begriff der Materie. Die Materie hat nicht zwei Kräfte, die Expansions- und Contractionskraft, sondern sie ist die Einheit derselben und besteht darin. So auch der Geist, wenn er richtig aufgefaßt wird, nur daß die Inhaltsmomente hier die unendlich concreteren der Realität und Idealität sind. Geht man nicht von einer ursprünglichen concreten Einheit aus, so kann man eine solche auch nicht durch Composition zuwegebringen, weil man die Momente schon als selbständige Wesenheiten gesetzt hat. Es ist nicht möglich aus dem bloßen Denken zum realen Seyn, noch aus diesem zum selbstbewußten Denken zu kommen, noch endlich auch ein

Etwas vorauszusetzen, was ein Weder-Noch wäre, (ein alexandrinisches ὑπερούσιον, superessentiale), was unsetzbar ist, weil es eben nichts ist. An diesen unmöglichen Versuchungen ist augenscheinlich die Psychologie des menschlichen Bewußtseyns schuld, welches aus anfänglicher Bewußtlosigkeit allmählig zum Bewußtseyn aufdämmert. Aber davon hat man sich im Systeme der reinen Philosophie nicht irre machen zu lassen, denn es ist nur die Geschichte endlicher Geister, deren Zeugung immer schon Welt und andere Geister voraussetzt, aber nie zu einem Anfang und Ursprung der Geschichte selbst vordringt, der nur aus einem actuell seyenden Urgeist und Willen begriffen werden kann.

Ist man nun bis zu diesem Willensprincip, in welchem das sogenannte Real- und das Erkenntnißprincip nicht mehr zwei Principien sondern nur Momente eines und desselbigen Princips sind, vorgedrungen, so fragt es sich, ob dieses ein so concretes ist, daß es, falls nur der Willensbegriff selbst richtig gefaßt und bestimmt wird, allen weitern Inhalt des Systems ungezwungen und consequent aus sich entwickeln lasse. Der Wille als beseelendes Vernunftprincip des Menschen begreift sich ohne Zweifel selbst als auf Verwirklichung der absoluten Wahrheit gerichtet. Er erscheint so allerdings eher als ethisch, weil auf ein practisches Ziel gerichtet, denn als theoretisch; er will, daß die Wahrheit sey, und ist sie noch nicht, daß sie verwirklicht werde, und zwar durch ihn seinestheils mit. Als Endzweck schwebt ihm sogleich die ideale Wahrheit vor, obschon noch ganz in abstracto. Das Nächste ist nun aber in Bezug auf jenen absoluten Endzweck zwar ein relativer, aber doch gerade der nächste bedingende Zweck, das sine qua non für jenen, das Wissen oder Erkennen der Mittel, welches selbst das Mittel katexochen ist. Auf diesen relativen Mittelzweck ist zunächst die Philosophie gerichtet als auf ihren specifischen Selbstzweck, sofern sie Wissenschaft ist. Ich sage: auf „Wissen"; aber damit habe ich schon diesen Begriff, der im Universalzusammenhange des Ganzen Mittel ist, aus diesem herausgerissen

und isolirt für sich selbst hingestellt; an sich ist und bleibt er auf den absoluten Endzweck, die Wahrheit, bezogen, und in dieser Verbindung ist und heißt er Weisheit. Das Wollen, die Weisheit und die Wahrheit sind Begriffe, die dialectisch correlat, nur in ihrer Bezogenheit auf einander, aber nicht isolirt, richtig bestimmt werden können. Erst wenn man, momentan absehend von diesem Zusammenhang, den einen oder den andern für sich als Zweck setzt, schließt er sich als Selbstzweck in sich zusammen und erscheint dann isolirt auch unter einem andern Namen. Der Wille, der auf halbem Wege bei dem Mittelmomente stehen bleibt, ist nicht mehr Philosophia, sondern Philotheoria, er ist gnostisch, quietistisch, und das hierauf sich beschränkende, bornirende Selbstbewußtseyn der Philosophie würde sich selbst nicht richtig und tief und weit genug erfassen. Es bleibt ganz unangefochten, daß die Philosophie eine Wissenschaft und ihr nächster Selbstzweck das Wissen sey, aber sie muß auch wissen, daß die Wissenschaft als solche einem höheren Begriffscyclus eingeordnet und nicht der absolute Zweck; das summum bonum selbst ist. Ihrer Nothwendigkeit und Würde wird damit nicht das Geringste vergeben, dieselbe vielmehr erst in's volle Licht gestellt. Als Weisheitswille wird man sie aber doch nur dann ergreifen, wenn man unbefangen von allen herkömmlichen Definitionen, vorerst in sich selbst nachforscht und hier aus der Tiefe des Gemüths schöpft, in welchem das totale Menschenwesen concentrirt ist. Läßt man sich verleiten gleich nach der empirisch angelernten Weise zu definiren: „die Philosophie ist eine Wissenschaft oder diejenige Wissenschaft, welche“ u. s. w., so hat man mit dem Genus auch schon den Zweck ausgesprochen und mag dann eine differentia specifica hinzufügen, welche man will, sie wird doch nur Angabe des Mittels seyn, wie wiederum das Wissen (als Endzweck) zu realisiren sey. Das Wissen aber als zu analysirender Begriff wird in Denken und Seyn zerfallen, sofern eben diese Momente in ihrer Beziehung das Wissen ausmachen; um diese Beziehung, den Erkenntnißproceß, darzustellen, wird man sich entweder versucht

fühlen auf ein dem Denken und Seyn zu Grunde liegendes gemeinschaftliches Grundwesen zurückzugehen, in welchem sie vor aller Differenz noch idealisch sind, auf diese Weise aber immer wieder unwillkührlich in den Naturalismus der Potenztheorie und des Hylozoismus zurücksinken, oder man wird bei der Wechselwirkung des Denkens und Seyns stehen bleiben und diese sammt dem daraus entspringenden Wissen als ein Factum aufzeigen, das man aber nicht weiter erklären könne. Anders, wenn man den Weisheitswillen als Princip der Philosophie unmittelbar ergreift und von da aus analytisch verfährt. Das System der Philosophie gliedert sich dann von selbst 1) in die unmittelbare Selbstergreifung und Betrachtung des Princips, was den principiellen oder Fundamental-Theil des Systems giebt; 2) in die Vermittelung des Weisheitsmomentes, das als specifischer Selbstzweck der Philosophie für sich gesetzt, als Wissenszweck erscheint und sich sofort in das a) (logische) Denken, b) das (ontologische oder metaphysische) Seyn und c) in die Erkenntnißlehre (die Grundzüge der Psychologie und Geschichtsphilosophie) zerlegt, und 3) in die Idealphilosophie, die in einer Wiederzusammennahme des entwickelten Willensprincips mit dem Vermittelungsproceß besteht und das Ganze (in Aesthetik, Ethik und Religionsphilosophie) abschließt. Anders kann ich mir den Totalorganismus der in sich selbst entfalteten absoluten Wahrheit nicht denken, muß aber hierin wenigstens in einem Puncte auch von Wirth abweichen, sofern die Principlehre, die ich als integrirenden Grundbestandtheil des Systems selbst betrachte, bei ihm, wie bei andern Mitphilosophirenden noch immer als Einleitung dem System voran- und vorausgestellt werden soll. Es scheint mir dieß so wenig möglich zu seyn, wie daß das Fundament eines Gebäudes außerhalb seines Schwerpunctes gleichsam auf dem Vorwege oder vor der Thür gelegt werden soll, oder daß ein Organismus den Keimpunct und das punctum saliens nicht in sich selbst trage, oder daß die Philosophie, die doch nichts von sich ausschließt, und als ideeller Mikrokosmos das entsprechende Ebenbild des Makrokosmos seyn muß, ihren Gravi-

tationspunct nicht wie dieser in sich, sondern außer sich haben könne. Ist die Philosophie wirklich die alles begründende ἐπιςήμη τῶν ἐπιςημῶν, so kann sie auch zu keinem Andern sagen: δός μοι πȣ στῶ, sondern muß allem Andern den letzten Stützpunct in sich gewähren.

Kiel im Oct. 1854.

Zur Religionsphilosophie.

Die verschiedenen Arten des Wissens und Glaubens in besonderer Beziehung auf die s. g. exakten Wissenschaften.

Von H. Ulrici.

Wir haben in unserm letzten Artikel den Begriff des Wissens-überhaupt festzustellen, d. h. darzulegen gesucht, worin das, was wir als Wissen zu bezeichnen und uns beizulegen pflegen, besteht und worauf es beruht. Das Resultat war: alles Wissen beruht auf der Denknothwendigkeit und erstreckt sich so weit als wir genöthigt sind anzunehmen, daß das reelle objektive Seyn an sich so beschaffen ist, wie wir es auffassen (vorstellen). Das Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit ist die Gewißheit und resp. Evidenz, daß unsere Vorstellung und das reelle Seyn übereinstimmen; und diese Gewißheit und Evidenz der Wahrheit, sofern sie nicht bloß eine subjektive, sondern eine allgemein anerkannte, weil nachweisbare ist, ist das Wissen selbst, d. h. unser Wissen seinem allgemeinen Wesen nach. —

Die Denknothwendigkeit, haben wir weiter gezeigt, ist eine doppelte. Denn sie beruht einerseits auf der Natur oder der ursprünglichen, gegebenen Wesensbestimmtheit unsers Denkens, andrerseits auf der Natur des reellen Seyns und seines Verhältnisses zu unserm Denken, indem unser Denken nur im Zusammenwirken mit dem reellen Seyn Gedanken zu produciren vermag und mithin hinsichtlich des objektiven Inhalts seiner Gedanken durch die Natur des reellen Seyns und sein Verhalten zu ihm bedingt und bestimmt ist. Beide Seiten indeß durch-

bringen sich gegenseitig. Denn auch da, wo das reelle Seyn auf unser Denken bedingend und bestimmend einwirkt, ist doch das Produkt, der daraus hervorgehende Gedanke, zugleich durch die Natur unsers eigenen Denkens (unsers Empfindungs-, Gefühls- und Perceptionsvermögens) bedingt und bestimmt, weil es keineswegs bloß ein Produkt des reellen Seyns, sondern ebenso sehr unsers Denkens ist. Eben darum ist, wie die Erfahrung beweist, keineswegs nothwendiger Weise jede durch die sinnliche Empfindung vermittelte Wahrnehmung eine objektive, dem reellen Seyn entsprechende, sondern nur denjenigen Wahrnehmungen dürfen wir eine solche Objektivität beimessen, von denen wir durch die Natur (die Gesetze) unsers Denkens selbst genöthigt sind, anzunehmen, daß sie dem An-sich der wahrgenommenen Dinge entsprechen.

Wir haben die erste Seite der Denknothwendigkeit, welche nur die Bedingtheit und Bestimmtheit unsrer Gedanken durch die eigne Natur unsers Denkens ausdrückt, die Denknothwendigkeit der Form genannt. Denn sie umfaßt die formellen Gesetze und Normen und bestimmt die formelle Art und Weise, wie unser Denken nothwendig verfährt, um überhaupt zu Gedanken, zu einem Inhalt des Bewußtseyns zu kommen. Wir haben die zweite Seite, welche die Bedingtheit und Bestimmtheit unserer Gedanken durch das reelle Seyn und sein Verhältniß zu unserm Denken ausdrückt, die Denknothwendigkeit des Inhalts genannt, weil sie den Inhalt unsrer Vorstellungen, soweit sie auf das reelle Seyn sich beziehen, bestimmt und somit alles Dasjenige umfaßt, was in Betreff des reellen Seyns und seiner Beschaffenheit als denknothwendig sich kundgiebt und resp. sich nachweisen läßt. Durch das Zusammenwirken beider Seiten allein bildet sich all' unser Wissen, zuerst als ein unmittelbares einzelnes, auf dem bloßen Gefühle der Denknothwendigkeit beruhendes Fürwahrhalten, sodann von diesem aus zu einem vermittelten, auf dem Nachweise der Denknothwendigkeit beruhenden und das einzelne in Zusammenhang setzenden, — d. h. zu einem wissenschaftlichen Wissen. —

Dieser allgemeine Ursprung schließt nun aber keineswegs aus daß nicht der Begriff des Wissens ein Gattungsbegriff sey, der verschiedene Arten unter sich befaßt. Im Gegentheil, die nähere Betrachtung desselben fordert eine solche Gliederung. Wir haben zuvörderst schon dargethan, daß unser Wissen seiner Natur nach keinen Anspruch auf absolute Gewißheit machen kann. Vielmehr ist zunächst die Gewißheit immer nur eine relative, weil die Möglichkeit einer Einmischung der Denkwillkühr in unsere unterscheidende Denkthätigkeit (von der aller Inhalt unsers Bewußtseyns abhängig ist) und damit die Möglichkeit des Irrthums nie absolut ausgeschlossen ist. Damit ist ein neues beschränkendes Kriterium unsers Wissens gegeben: ein Wissen ist überall nur da, wo wir uns genöthigt sehen anzunehmen, daß kein Irrthum sich eingeschlichen habe. Wir haben ebenso bereits angedeutet, daß auch alle Evidenz, deren unser Wissen fähig ist, nur eine relative ist. Denn die Evidenz und ihr Inhalt, die Bestimmtheit des Gewußten, hängt ab theils von der Bestimmtheit des realen Objekts, auf das sich das Wissen bezieht, theils von der Bestimmtheit der Empfindung und des Gefühls oder der ersten Perceptionen, durch die wir allein Kunde vom reellen Seyn erhalten, theils von der Bestimmtheit unserer Auffassung und damit von der Genauigkeit und Schärfe der Unterscheidung, auf der alle Auffassung beruht. In allen drei Beziehungen aber ist die Bestimmtheit keine absolute, sondern nur eine relative, größere oder geringere. Denn die reellen Dinge, sofern sie sich mehr oder minder verändern, entstehen und vergehen (fließen), sind schon darum an sich mehr oder minder unbestimmt; unsere Empfindungen (Sensationen) und Gefühle aber erhalten den höchstmöglichen Grad ihrer Bestimmtheit nur bei einer gewissen Stärke des sie hervorrunfenden Reizes und verfallen in Unbestimmtheit, wo dieses Maaß nicht erreicht oder überschritten wird; und unsere Unterscheidungen sind an sich nicht von absoluter Genauigkeit und Schärfe, und hängen außerdem ab von der Bestimmtheit der Empfindungen und Gefühle, Perceptionen, Wahrnehmungen u. s. w., die sie zum Gegenstand haben. Je geringer nun aber die Ge-

wißheit und Evidenz, desto mehr nähert sich das Wissen der Ungewißheit und Unbestimtheit und damit seiner Gränze, dem Nichtwissen. Hierin liegt die qualitative Beschränktheit unsers Wissens: denn diese Schranke trifft die Beschaffenheit des Gewußten, die Wesenheit des Wissens, das nur Wissen ist, soweit die Gewißheit und Evidenz seines Inhalts reicht. — Aber auch quantitativ ist unser Wissen nur ein relatives und damit ein beschränktes. Wir vermögen zunächst von schlechthin keinem Gegenstande, keinem Ereignisse, das Wie seiner Entstehung, Veränderung, Entwickelung ꝛc. zu erkennen, weil Alles immer schon daseyn, schon geworden und geschehen seyn muß, ehe es mit unserm Perceptionsvermögen zusammenwirken, uns sich kundgeben und von unserer unterscheidenden Denkthätigkeit aufgefaßt werden kann. Alles was dem Wie des Werdens und Geschehens angehört, ist mithin von dem Umfang unsers Wissens ausgeschlossen: wir vermögen schlechthin nichts zu erklären *). Aber auch das, was wir wissen, ist quantitativ beschränkt. Denn es reicht nur soweit, als unser Wahrnehmungs- und Unterscheidungsvermögen reicht. Jenes aber ist beschränkt, weil unsere Empfindungen und Gefühle an einen bestimmten Grad der Reizung gebunden sind und somit Alles von seinem Bereiche ausgeschlossen ist, was jenseit dieser Gränze fällt; und unser Unterscheidungs- (Auffassungs-) vermögen ist beschränkt, theis weil es von dem Umfange des Stoffes, dessen es zu seiner Thätigkeit bedarf, abhängig ist und somit nicht weiter reicht als die Größe und Zahl der sich ihm darbietenden Objekte, theils weil es ebenfalls an einen gewissen Grad der Bestimmtheit des Stoffes gebunden ist. Was von unserm Unterscheidungsvermö-

*) Diese Behauptung wird Manchem sehr paradox klingen. Es bedarf jedoch nur einer näheren Betrachtung, um sich zu überzeugen, daß wir bei allen uns bekannten Vorgängen, die ein Werden und Entstehen, ein Verändern, Geschehn, Thun ausdrücken, nur die einzelnen auf einander folgenden Momente des Geschehens, d. h. das, was beim Zustandekommen der Sache geschieht, keineswegs aber das Wie des Zustandekommens kennen. Wir werden dieß weiter unten, bei der Betrachtung unsrer Erkenntniß der Ursachen, näher darthun.

gen gilt, gilt auch von unserm Urtheilsvermögen, unserm Begreifen, Schließen und Folgern. Denn diese Funktionen unsers Geistes basiren sich nur auf die unterscheidende Denkthätigkeit und sind nach Inhalt und Form durchaus von ihr abhängig.

Diese qualitative und quantitative Beschränktheit unsers Wissens involvirt zunächst die Theilung desselben in gewisse Zweige oder Gebiete. Denn nur weil unser Wissen immer ein beschränktes ist, und doch diese Schranken keineswegs fixirte, unverrückbare Gränzen, sondern nur die flüssigen Uebergangspunkte sind in das Reich der Ungewißheit und Unbestimmtheit (Unwissenheit), welches der strebende Geist für das Wissen zu erobern hat, weil also an sich von dem Wißbaren und Wissenswerthen nichts ausgeschlossen ist, sondern die ganze Fülle des Daseyns dem nach Wissen strebenden Geiste sich darbiet, — nur darum ist unser Wissen ein sich entwickelndes, sich ausbreitendes, vertiefendes und erhöhendes. Nur an dem Gefühle der Schranke erwächst der Wissenstrieb, der unmittelbar in und mit der Bestimmung der menschlichen Seele zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn gesetzt ist. Die Ausbreitung des Wissens aber kann nur von denjenigen Punkten aus erfolgen, auf denen bereits ein (unmittelbares, einzelnes) Wissen sich gebildet hat. Wie diese Punkte verschiedene sind, so wird das von ihnen ausgehende Wissen in seiner Ausbreitung verschiedene Richtungen einschlagen und diese so weit verfolgen als es vermag. Je mehr es nun aber nach allen Seiten sich ausdehnt, desto mehr wächst die Erkentniß von der Verschiedenheit der Objekte und ihres Verhältnisses zu dem forschenden, wissenden Geiste selbst. Schon durch die Natur unsres eignen Denkens finden wir uns genöthigt, das reelle Seyn als ein Daseyn mannichfaltiger Dinge von unterschiedlicher Bestimmtheit zu fassen. Denn wir vermögen schlechthin nichts zu denken ohne es von Andrem und von unserm denkenden Selbst zu unterscheiden; und jeder gesetzte Unterschied ist eine Bestimmtheit. Wir finden uns auch genöthigt, diese erscheinende Unterschiedenheit der Dinge als eine reelle, an sich seyende zu denken, weil nach dem Satze des Widerspruchs und der Cau-

falität eine Verschiedenheit der Erscheinung undenkbar ist, ohne eine Verschiedenheit dessen, was in ihr erscheint. Indem wir nun die mannichfaltigen Dinge (uns selbst mit eingeschlossen) gemäß den Kategorieen, nach Qualität und Quantität, Maaß und Grad, Wesen und Erscheinung, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. unterscheiden, so bildet sich mit dem gegenständlichen Inhalt unsers Bewußtseyns überhaupt zugleich die Erkenntniß, daß die Dinge nicht bloß im Einzelnen, sondern auch generell, begrifflich von einander verschieden sind. Daher die allgemeine Annahme der s. g. drei Reiche der Natur, der geologischen (mineralischen), vegetabilischen und animalischen Natur, die allgemeine Unterscheidung des Organischen und Anorganischen, des Physischen und Psychischen, des Körperlichen und Geistigen. Wir lassen natürlich hier den wissenschaftlichen Werth dieser Unterscheidungen völlig dahingestellt seyn. Wir behaupten nur: wie man auch immer Körper (Natur) und Geist fassen möge, ob als zwei verschiedene Substanzen oder nur als unterschiedene Seiten, Eigenschaften, Funktionen Eines und desselben Wesens, — einen Unterschied überhaupt zwischen beiden zu machen, sind wir durch die Natur unsres Denkens selbst schlechthin genöthigt weil wir genöthigt sind, jede Vorstellung von ihrem Inhalt und diesen von dem reellen Objekte, das er uns repräsentirt, so wie von unserm vorstellenden Selbst zu unterscheiden. So gewiß wir also die Vorstellung eines Körperlichen haben, so gewiß müssen wir auch in Betreff ihrer und ihres Objekts denselben Unterschied machen. Dieser ganz allgemeine, bloß formale Unterschied erhält dann seine inhaltliche Bestimmtheit hauptsächlich dadurch, daß wir von allem Körperlichen, auch von unserm eignen Körper, auf eine ganz andere Weise Kunde erhalten als von unserm geistigen Seyn, von unserm bewußten, vorstellenden Selbst. Denn alle Kenntniß des Körperlichen beruht im letzten Grunde auf der Nervenreizung und der durch sie vermittelten sinnlichen, von der Vorstellung verschiedenen Empfindung. Von unserm bewußten vorstellenden Selbst dagegen erhalten wir nur Kunde durch die Vorstellung selbst, d. h. durch einen Akt der

Selbstthätigkeit des Geistes. sofern er in seinem innersten Wesen sich in sich unterscheidende und damit vorstellende Thätigkeit ist. Das Materielle unterscheidet sich daher vom Geistigen wie die auf bloßer Bewegung beruhende Nervenreizung und sinnliche Empfindung von der auf Unterscheidung beruhenden Vorstellung. Diese Selbstunterscheidung ist ein spontaner Akt des Ichs, während die sinnliche Empfindung unwillkührlich eintritt und die Perception hervorruft; jene entsteht durch die Selbstthätigkeit des Geistes, diese durch die Mitwirkung der reellen äußern Dinge. Die Wahrnehmung der letzteren ist daher durch das Zusammenwirken zweier selbständiger Faktoren vermittelt, des wahrgenommenen Objekts und des wahrnehmenden Subjekts; und weiter durch zwei verschiedene Akte des letztern, durch die Empfindung und durch die Unterscheidung derselben von dem sie hervorrufenden Gegenstande wie von dem empfindenden Selbst (wodurch die Empfindung erst zum Bewußtseyn kommt und zur Perception eines Reellen, Objectiven, zur Wahrnehmung wird). Innerhalb unsers geistigen Lebens dagegen entsprechen zwar den sinnlichen Empfindungen die Gefühle, jene Selbstaffektionen der Seele durch ihre eignen Zustände und Thätigkeiten, Wahrnehmungen und Vorstellungen, Triebe und Begierden ꝛc.; aber sie geben uns unmittelbar nur Kunde von dem Daseyn und der Beschaffenheit derselben als bloßer Veränderungen des Zustandes unsers wahrnehmenden, vorstellenden, begehrenden Selbst, nicht aber von letzterem selber. Indem wir die Gefühle von einander und von unserm fühlenden Selbst unterscheiden, gewinnen wir daher nur das Bewußtseyn, daß wir fühlen und daß den verschiedenen Gefühlen verschiedene Zustände, Thätigkeiten, Veränderungen unsers Ichs zu Grunde liegen. Die Vorstellung von diesem Ich selbst entspringt dagegen nur durch jenen spontanen Akt der Selbstunterscheidung (Reflexion in sich), durch die das vorstellende Selbst sich als solches in sich unterscheidet und damit sich selbst zu einem zugleich vorgestellten macht. Hier also bedarf es keines zweiten Faktors, keines zweiten Aktes. Sonach aber ist ein Unterschied anzuerkennen zwischen dem Wissen der

äußern materiellen Dinge und dem Wissen von unserm innern geistigen Seyn, ein Unterschied, der nicht bloß den Gegenstand sondern auch die Art der Entstehung des Wissens betrifft, und der in letzter Instanz auf dem ganz andern Verhältnisse beruht, in welchem das Wissen von unserm geistigen Seyn zu seinem Gegenstande steht. Bei ihm ist das Objekt zugleich Subjekt und das Subjekt Objekt. Hier also läßt sich das Objekt der Auffassung von der Auffassung selbst nicht dergestalt trennen, daß es sich in verschiedene Stellungen zur Auffassung oder in neue, von seinen natürlichen Beziehungen abweichende Verhältnisse bringen ließe; hier kann man nicht im Sinne der Naturwissenschaften mit dem Objekte experimentiren. Vielmehr sind Objekt und Auffassung so aneinander gebunden, daß die Auffassung als Auffassung, d. h. nicht nur ihrem Inhalt sondern auch ihrer Form nach, durch ihr Objekt bedingt ist, indem ja jede Perception wie jeder Gedanke, jede Vorstellung abhängig ist von der Natur des auffassenden vorstellenden Geistes. Und umgekehrt ist das Objekt durch die Auffassung bedingt, indem der Geist zwar nicht an sich, wohl aber für sich nur das ist, als was er sich selbst auffaßt (vorstellt). Hier also ist das Verhältniß des reellen objektiven Seyns und der ideellen subjektiven Auffassung ein so inniges, unmittelbares, daß das Eine nur aus dem andern, unsere Auffassung nur aus der Natur unsers Geistes, und die Natur unsres Geistes nur aus der Auffassung desselben sich ableiten läßt. Denn die Thätigkeit, durch die das Seyn und Wesen unsers Geistes uns zum Bewußtseyn kommt, ist zugleich die Thätigkeit, als die er uns zum Bewußtseyn kommt. Kurz es findet der große Unterschied statt, daß das materielle Seyn an sich ein Andres, von unsrer Auffassung und somit von unserm Wissen Verschiedenes ist, unser geistiges Seyn dagegen, weil an sich selbst auffassende, vorstellende, wissende Thätigkeit, dasselbe ist was die Thätigkeit, durch die es aufgefaßt, vorgestellt, gewußt wird. Das Wissen, soweit es Selbstbewußtseyn ist, d. h. all unser Wissen von unserm geistigen Seyn und Wesen, ist und bleibt daher, gesetzt auch es wäre vollkom-

men wahr, immer nur ein subjektives, weil in ihm Objekt und Subjekt insofern in Eins zusammenfallen, als sie nicht an sich, sondern nur durch Selbstunterscheidung, nur in uns mittelst der Vorstellung und also nur subjektiv unterschieden sind. Dazu kommt, daß es schlechthin unmöglich ist, den Gegenstand desselben Anderen zu gemeinsamer Erforschung und Erkenntniß vorzulegen. Jeder kann immer nur sein eignes geistiges Seyn beobachten und untersuchen; das Objekt ist niemals dasselbe, und die generelle Identität des einen menschlichen Geistes mit dem andern ist wissenschaftlich eine bloße Voraussetzung. Denn daß es außer mir noch andre geistige, selbstbewußte Wesen giebt, ist eine Annahme, die sich mir zwar unwillkührlich aufdrängt, aber immer nur eine subjektive Ueberzeugung bleibt, weil sie nur auf einem unmittelbaren Gefühle und einem bloßen Schlusse der Analogie beruht. Eine genauere psychologische Forschung wird zwar anerkennen müssen, daß wir nicht bloß durch sinnliche Wahrnehmung und Vergleichung der leiblichen Erscheinung, sondern auch durch ein unmittelbares Gefühl, durch eine Affektion unsrer Seele, Kunde von dem geistigen Wesen und Leben unsrer Nebenmenschen erhalten. Denn warum sollte die Seele, die doch durch ihre eignen Zustände und Bestimmtheiten unmittelbar afficirt wird, nicht ebenso unmittelbar durch die Zustände und die Wesensbestimmtheit einer andern Seele afficirt werden können? *) Aber diese Affektion ist eben nur ein Gefühl, d. h. sie

*) Die Thatsachen sprechen dafür. Ich erinnere nur daran, daß nicht bloß die Kinder, sondern auch wir selbst vielfach bei der ersten Begegnung, bei noch völliger Unbekanntschaft, von dem einen Menschen trotz seiner ungefälligen äußern Erscheinung uns angezogen, von dem andrrn, trotz des Gegentheils, uns abgestoßen fühlen. Dieß Allgemeingefühl, von dem wir uns wenn wir darauf reflektiren, meist keine Rechenschaft zu geben vermögen und das oft selbst gegen das Urtheil des Verstandes sich erhält, kann nicht aus einzelnen Sinnesperceptionen zusammengesetzt seyn, weil diese immer nur das Einzelne und das Aeußere betreffen. Ebensowenig kann es aus Schlüssen des Verstandes von dem Aeußern auf das Innere, vom Einzelnen auf das Ganze entspringen, weil es entschieden ein bloßes Gefühl und keine Vorstellung ist, aus Verstandesschlüssen aber unmittelbar immer nur Vorstellungen und nur im Gefolge der letzteren (nur mittelbar)

zen der Natur der Zweckbegriff waltet. Denn das zweckmäßige Geschehen im einzelnen Theile ist unmöglich, ohne daß das Ganze dazu mitwirkt und somit der Realisirung des einzelnen Zwecks entsprechend d. h. zweckmäßig bestimmt ist: der Zweck des einzelnen Theils oder Gliedes ist nothwendig zugleich Zweck des Ganzen; das zweckmäßige Geschehen in den organischen Wesen und somit der Zweck organischer Gestaltung überhaupt sowie das zweckgemäße Wollen und Handeln des Menschen und somit der Zweck der menschlichen Thätigkeit überhaupt muß, einmal anerkannt, zugleich als Zweck der ganzen Natur gefaßt werden. (Vgl. Syst. d. Log. a. O.) Wir behaupten ferner: wenn es eine Erkenntniß zweckmäßigen Geschehens und Handelns und somit des Zwecks, dem es gemäß ist, giebt, so ist eben damit eine Erkenntniß gesetzt, die nicht ein realiter Seyendes, sondern ein erst zu Realisirendes, also ein Seynsollendes zu ihrem Objekt hat. Denn der Zweck ist an sich ein Ideelles, weil er nur Zweck ist, so lange er noch erst zu realisiren ist; der erreichte, ausgeführte Zweck ist kein Zweck mehr. Erhebt sich diese Erkenntniß zum Wissen, zur nachweisbaren Gewißheit und Evidenz ihres Inhalts, so ist damit das Wissen eines Zukünftigen, das noch nicht ist, gesetzt und somit ein Wissen, das nicht im Gegebenen aufgeht und nur das Gegebene abspiegelt, sondern über dasselbe hinausgreift. Wir behaupten endlich: wenn es Freiheit und Vernunft, wenn es ein moralisch Gutes und Schönes giebt, so kann der Inhalt desselben nur im Sinne des Zweckbegriffs, d. h. nicht als ein bloß Seyendes, Gegebenes, sondern als ein zugleich Seynsollendes, über das reelle Seyn Hinausgehendes gefaßt werden. Denn das moralisch Gute ist nichts Moralisches, wenn es nicht das Nothwendige (Gebotene) ausdrückt, das vom freien Willen ausgeführt werden soll (und resp. demgemäß ausgeführt worden ist); und das Wesen der Vernunft ist ein sinnloses Wort und fällt mit der blindwirkenden Ursache in Eins zusammen, wenn es nicht alles dasjenige bezeichnet, das einem vorausgesetzten höchsten Zwecke (einer Idee) gemäß geschieht und resp. zu dessen

Realisirung geschehen soll. Welches dieser höchste Zweck sey, ob ein theoretischer oder praktischer (sittlicher) oder beides, lassen wir hier dahingestellt. Wir behaupten nur: wenn es eine Erkenntniß des Vernünftigen, des Guten und Schönen giebt, so steht das Objekt desselben wiederum in einem andern Verhältniß zu dem erkennenden Geiste (Subjekt) als bei den andern beiden Arten des Wissens. Bei letzteren ist der Gegenstand ein gegebener, gesetzter, an und für sich bestehender, der seiner eigenen Beschaffenheit und der Wesenheit des erkennenden Geistes gemäß diesem sich kundgiebt, von ihm aufgefaßt und nach immanenten, in der Natur des Geistes begründeten Normen (gesetzlichen Verfahrungsweisen) in die Sphäre des Wissens erhoben wird. Bei'm Vernunftwissen dagegen gehört der Gegenstand zwar ebenfalls dem reellen objektiven Seyn an, — denn sonst wäre kein Wissen vorhanden, — aber nicht dem Seyn als einem Complex bereits realisirter, gegebener, bestehender Dinge und Bestimmtheiten, sondern als einer Mannichfaltigkeit wirkender Kräfte und Thätigkeiten, welche die Bestimmung (den Zweck) haben, den Gegenstand erst zu realisiren. Hier also kann das Objekt, da es noch gar nicht vorhanden ist, nicht unmittelbar dem Geiste sich kundgeben; hier kommt es ihm nur mittelbar zum Bewußtseyn, mittelst der Erkenntniß der es erst realisirenden Kräfte und ihrer Bestimmung. Und diese Bestimmung ist wiederum nicht unmittelbar, sondern nur aus der Beschaffenheit und Thätigkeitsweise der wirkenden Kräfte erkennbar; ja selbst die Erkenntniß der letzteren ist keine unmittelbare, sondern durch den Satz der Causalität als logisches Denkgesetz vermittelt. Hier also entsteht das Wissen nur durch eine Reihe von Vermittelungen, von denen jede ein besondrer Erkenntnißakt ist und von denen nur der erste Ausgangspunkt in einer Sinnes- oder Gefühlsperception besteht*).

---

*) Wenn man auch mit Recht annimmt, daß die Bestimmung des Menschen zum sittlichen vernünftigen Handeln und damit das Gute in einem unmittelbaren Gefühle (im Gewissen) sich ihm kund giebt, so kommt doch der Inhalt dieses Gefühls, das, was das Gewissen als Gesetz vorschreibt, nur durch eine gleiche Reihe von Vermittelungen zum klaren Bewußtseyn, zur Gewißheit und Evidenz.

Und hier ist das Objekt des Wissens an sich gar nichts Reales, sondern ein Ideales, das erst realisirt werden soll, und das nur insofern im reellen objektiven Seyn wurzelt, als letzteres realiter so bestimmt ist, daß das Objekt aus ihm hervorgehen kann und resp. (wenn alle Bedingungen eintreten) hervorgehen muß. Durch diese beiden Momente, und somit wiederum in Beziehung auf Ursprung und Objektivität, unterscheidet sich das Vernunftwissen von jenen beiden andern Arten des Wissens. Es ist klar, daß ihm, sofern es auf einer Reihe von Erkenntnißakten beruht, von denen jeder um so leichter dem Irrthum ausgesetzt ist, als er es mit einem von Natur relativ unbestimmten Objekt zu thun hat, ein geringerer Grad der Gewißheit und Evidenz zukommen wird. Nur zeigt sich auch hier wieder die eigenthümliche Erscheinung, daß wir, sofern unsre moralische Bestimmung und damit das Gute unmittelbar im Gefühle (Gewissen) sich uns kund giebt, zwar die volle subjektive Gewißheit darüber haben, daß wir das Gute wollen und thun sollen, nicht aber darüber, was objektiv, im Allgemeinen wie im Einzelnen, das Gute sey. *) —

Wie sonach in Beziehung auf das Objekt oder den Inhalt unsers Wissens, so bestehen weiter auch in Beziehung auf die Form desselben gewisse Unterschiede, die als Artunterschiede des Wissens betrachtet werden müssen. Sie gründen sich auf den Unterschied des Einzelnen und Allgemeinen und damit auf einen neuen Unterschied des Objekts, der jene drei Arten des Wissens gleichmäßig durchzieht und umfaßt. Ist das Objekt ein einzelnes Ding, eine einzelne Bestimmtheit, so ist die Form des Denkens, mit deren Inhalt das Bewußtseyn der denknothwendigen Uebereinstimmung der subjektiven Auffassung und des objektiven Seyns sich verknüpft, und somit die Form des Wissens die Anschauung. Die Anschauung beruht auf der einzelnen Sinnes- und resp. Gefühlsperception und damit auf einem Akte der Unterscheidung des Einzelnen vom Einzelnen. Sie entsteht

*) Vgl. über die verschiedenen Arten des Wissens, soweit sie auf dem verschiedenen Verhältniß von Subjekt und Objekt, Denken und Seyn beruhen J. U. Wirth: Philos. Studien. 2. Ausg. Stuttg. 1854.

durch die unwillkührliche und anfänglich unbewußte Objektivirung der einzelnen Empfindungen und resp. Gefühle, d. h. durch die Uebertragung derselben aus der Subjektivität der empfindenden Seele auf die Objektivität des reellen Seyns, durch Hypostasirung der Empfindung, die an sich nur eine subjektive Bestimmtheit unsrer selbst ist, zur objektiven Bestimmtheit eines einzelnen reellen Dinges. Denn sie beruht, wie schon bemerkt, auf folgenden Akten unserer geistigen Thätigkeit: 1) auf der Unterscheidung der einzelnen Empfindung von unserm empfindenden Selbst und von andern einzelnen Empfindungen, wodurch sie uns zum Bewußtseyn kommt und ihre Bestimmtheit für das Bewußtseyn erhält, d. h. zur Perception wird; 2) auf dem sie unmittelbar begleitenden Gefühle, daß die Empfindung und resp. deren Perception sich uns aufdrängt, also auf dem Gefühle des Genöthigtwerdens; 3) auf dem von diesem Gefühle hervorgerufenen ebenso unwillkührlichen und (anfänglich) unbewußten Akte des Verstandes (der unterscheidenden Denkthätigkeit), durch den er, gemäß dem sein Thun bestimmenden Gesetze der Causalität, das Genöthigtwerden als Wirkung von einem nöthigenden Etwas als Ursache unterscheidet; und 4) auf der Verknüpfung der Empfindung als Wirkung mit ihrer Ursache, wodurch sie aus einer subjektiven Bestimmtheit der Seele zur objektiven Bestimmtheit eines reellen Gegenstandes wird, der dann dem Bewußtseyn als der Eine Träger der solchergestalt auf ihn übertragenen Bestimmtheiten erscheint. Diese Erscheinung, diese Vergegenständlichung, ist die Anschauung, die als eine äußere bezeichnet werden kann, wo der Gegenstand, auf den sie sich bezieht, ein äußerer, materieller ist, als eine innere (Vorstellung), wo sie die Vorgänge und Bestimmtheiten unsers geistigen Lebens und Wesens betrifft. Sie gilt so lange als ädaquates Abbild des reellen Gegenstandes, bis wir uns auf Grund gewisser Erfahrungen überzeugt haben, daß das Gefühl wie die sinnliche Empfindung und Perception nicht bloß die Wirkung des reellen Seyns, sondern ebensosehr unsrer empfindenden fühlenden und percipirenden Seele ist, und daß wir also nicht berechtigt sind, sie ohne Weiteres auf das reelle Seyn

als dessen objektive Bestimmtheit zu übertragen, daß vielmehr noch andre Gründe hinzutreten müssen, um die Uebereinstimmung unsrer subjektiven Auffassung mit der objektiven Beschaffenheit des Gegenstandes aus einer bloßen Voraussetzung zu einer gültigen Setzung, zur Gewißheit und Evidenz zu erheben. Wir haben im vorigen Artikel dargethan, daß diese Gründe logischer Natur sind, indem sie vornehmlich auf das erste aller Denkgesetze, auf den Satz der Identität und des Widerspruchs, sich stützen. Wir wollten hier nur zeigen, daß die Anschauung, ihrer Entstehung und Natur gemäß, immer nur das Einzelne, von andrem Einzelnen Unterschiedene zu ihrem Gegenstande hat, aber auch, daß nichtsdestoweniger die Anschauung, sofern mit ihr das Bewußtseyn der denknothwendigen Uebereinstimmung ihres Inhalts und des reellen Seyns sich verknüpft, ein wirkliches Wissen gewährt.

Es ist nämlich ein alter, bis auf Plato zurückgehender Irrthum, als sey nur da ein Wissen, wo ein Allgemeines (der Idee, des Begriffs oder Gesetzes) der Gegenstand jenes Bewußtseyns ist. Allein mit dieser Beschränkung ist alles Wissen aufgehoben. Denn wir haben nun einmal von schlechthin keinem Allgemeinen eine unmittelbare Kenntniß. In Betreff der äußeren reellen Dinge giebt man jetzt wohl allgemein zu, daß wir das Allgemeine (die Naturgesetze, die Arten und Gattungen der Naturwesen) nur vom Einzelnen aus zu erkennen vermögen. Aber die Ideen der Vernunft, die Grundgesetze und Grundbegriffe der Logik und Metaphysik, die Gebote (Postulate) der Moral sollen unserm Geiste eingeboren seyn und entweder ganz von selbst uns zum Bewußtseyn kommen oder doch unmittelbar (ohne Vermittelung des Einzelnen) in ihrer Allgemeingültigkeit von uns erkannt werden. Allein so sehr man auch das Bereich des Gewissens oder des unmittelbaren moralischen Bewußtseyns ausdehnen möge, es gewährt uns unmittelbar immer nur ein Gefühl des Sollens für den einzelnen Fall; und wenn auch in diesen Gefühlen die allgemeine Bestimmung zum moralischen Handeln sich ausdrückt — zum Bewußtseyn des Inhalts dieses Allgemeinen

(der moralischen Begriffe und Gesetze) kommen wir doch nur von den einzelnen gegebenen Fällen, von den einzelnen moralischen Gefühlen, Strebungen und Willensakten aus. Und so gewiß es auch seyn mag — wie wir selbst (Syst. d. Log. S. 58 ff. 134 ff. 144 f.) zu zeigen gesucht — daß es zu gar keiner Perception, zu keiner bewußten Wahrnehmung oder Anschauung des Einzelnen kommen würde, wenn nicht das Allgemeine der logischen Gesetze und Kategorieen als der Normen unserer unterscheidenden Denkthätigkeit unserm Geiste inhärirte und seine Thätigkeit leitete, so kommt uns doch wiederum dieß Allgemeine nur zum Bewußtseyn, nachdem sich unter dessen Mitwirkung die Anschauungen und Vorstellungen des Einzelnen gebildet haben: nur durch die vergleichende Betrachtung des Einzelnen, von niederen zu immer höheren Allgemeinheiten aufsteigend, finden wir zuletzt jene allgemeinsten kategorischen (logischen und zugleich metaphysischen) Grundbegriffe, unter die sich alles Einzelne subsumiren läßt, weil ihnen gemäß alles Einzelne unterschieden und damit als Einzelnes gesetzt und bestimmt ist. Dasselbe endlich gilt von den s. g. Vernunftideen. Giebt es solche Ideen (des Wahren, Guten, Schönen ꝛc.), so müssen sie allerdings unserm Geiste eingeboren seyn, weil die Vernunft ohne allen vernünftigen Inhalt keine Vernunft wäre und auch im reellen objektiven Seyn nur dasjenige als vernünftig erkennen kann, das ihrem eignen Wesen angemessen ist, eine solche Angemessenheit aber und eine Erkenntniß derselben unmöglich wäre, wenn unserm Geist nur ein rein formales, schlechthin inhaltsleeres Vernunftvermögen zukäme, — weil also die Vernunft auch durch die Vermittelung des reellen objektiven Seyns zu keinem Inhalt gelangen würde, wenn sie nicht an sich selbst bereits einen vernünftigen Inhalt besäße. Allein zum Bewußtseyn wiederum kommt uns dieser Inhalt und seine Allgemeingültigkeit nur vom Einzelnen aus, an den einzelnen gegebenen Verhältnissen unsers Wesens zu anderen Wesen, mittelst der vom Einzelnen ausgehenden und von Stufe zu Stufe fortschreitenden Erkenntniß der Natur und unserer selbst, und — wie wir wenigstens glauben —

unter Mitwirkung der erziehenden und offenbarenden Thätigkeit Gottes. Jedenfalls sind wir berechtigt, ein unmittelbares **Wissen** des Allgemeinen in allen den erörterten Beziehungen so lange zu leugnen, als allgemein anerkannt wird, daß **historisch** in jedem Volke, jedem Stamme wie in jedem Menschen und der ganzen Menschheit eine **Entwickelung** des religiösen, moralischen, vernünftigen Bewußtseyns stattgefunden habe. Denn eine solche Entwickelung steht im Widerspruch mit jenem unmittelbaren Wissen. Wo das Allgemeine der Vernunft, der Sittlichkeit ꝛc. unmittelbar erkannt oder gewußt wird, da muß es auch von Anfang an, mit dem Ursprunge des Bewußtseyns selbst, in ihm gesetzt seyn, da kann es nicht allmälig erst zum Bewußtseyn und zur Erkenntniß kommen. Denn wenn es erst zum Bewußtseyn kommt; so setzt dieß ja voraus, daß es vorher, anfänglich, nicht im Bewußtseyn war, und wenn das Bewußtseyn desselben von einem ersten Anfange aus sich entwickelt, so setzt diese Entwickelung voraus, daß es als Bewußtseyn nicht von Anfang an im Besitze des ganzen Vernunftinhalts war, sondern ihn nur unter Bedingungen und somit in vermittelter Form gewinnen kann. - Das unmittelbar Gegebene, z. B. die Anschauung dieses Blatts Papier, ist keiner Entwickelung fähig, sondern kann höchstens (durch wiederholtes Hinblicken und genaueres Unterscheiden) an Deutlichkeit gewinnen. —

Geht nun aber sonach all unser Wissen des Allgemeinen nur vom Einzelnen aus, so ist klar, daß wenn das Wissen des Einzelnen kein Wissen seyn soll, auch von einem Wissen des Allgemeinen keine Rede seyn kann. Die Geschichte aller Wissenschaften und insbesondre der Naturwissenschaft lehrt zur Evidenz, daß je genauer und umfassender das Einzelne erforscht worden, desto mehr auch das Erkenntnißgebiet des Allgemeinen sich erweitert hat. Die Wissenschaft als solche beginnt freilich erst, nachdem ein Allgemeines erkannt ist und es nun darauf ankommt, dasselbe näher festzustellen, zu begründen, zu vervollständigen und die Fülle die Einzelnen unter die gewonnenen allgemeinen Begriffe und Gesetze systematisch einzuordnen. Aber

die Wissenschaft setzt das Wissen voraus; sie ist nur die mit seiner Entwickelung sich selbst entwickelnde Blüthe des Wissens, die jeweilige höchste Spitze desselben. Auch sie ruht daher auf der breiten Basis einer fortwährenden, immer genaueren und tiefer eindringenden Erforschung des Einzelnen. — Wie nun in unserm Geiste von der Anschauung des Einzelnen aus die Vorstellung des Allgemeinen, d. h. das, was wir Begriff nennen, sich bilde und resp. wie wir vom Wissen des Einzelnen aus zum Wissen des Allgemeinen, sey es des allgemeinen Wesens (der Arten und Gattungen) der Dinge, sey es des allgemeinen Geschehens (der Gesetze und Normen aller Bewegung, Thätigkeit, Wirksamkeit) gelangen, ist eine Frage der Erkenntnißtheorie, die wir, soweit sie der Logik als dem Haupttheile der Erkenntnißtheorie angehört, an einem andern Orte zu beantworten gesucht haben (Syst. d. Log. S. 448 ff.). Hier kam es uns nur darauf an, zu constatiren, daß das Wissen seiner Form nach in zwei verschiedene Arten sich spaltet, indem offenbar die Form, in welcher es des Einzelnen sich bemächtigt, die Form der Anschauung, verschieden ist von derjenigen, in welcher es das Allgemeine erfaßt, der Form des Begriffs.

Diese beiden Formen sind allgemein anerkannt. Selbst die Naturwissenschaften, trotz ihrer Geneigtheit nur das Einzelne, Greifbare, Thatsächliche gelten zu lassen, behaupten doch in ihrer Erkenntniß der Naturgesetze wie der Arten und Gattungen der Dinge ein allgemeines und damit begriffliches Wissen zu besitzen. Sie werden indessen nur jene beiden Formen gelten lassen. Erkennt man dagegen an, daß es neben dem Wissen des reellen Seyns (der Natur und des Geistes) noch ein Wissen der Vernunft, des Seynsollenden, giebt, so wird man auch noch eine dritte Form des Wissens anerkennen müssen, und diese wird dem Sprachgebrauch gemäß am füglichsten mit dem Namen der Idee zu bezeichnen seyn. Denn alles Seynsollende, aller Inhalt der (theoretischen und praktischen) Vernunft geht, wie wir bereits zu zeigen gesucht, auf den Begriff des Zwecks zurück. Unter Ideen aber sind seit Plato stets die s. g. Urbilder der Dinge oder der Aus-

druck des an sich Wahren, Guten und Schönen, dem die Dinge zu entsprechen haben, wenn sie auf Wahrheit, Güte, Schönheit Anspruch haben sollen, verstanden worden *). Die Idee also bezeichnet den allgemeinen, höchsten Zweck, welcher allen Dingen wie jedem einzelnen vorgesetzt und welchem gemäß jedes gebildet und bestimmt ist; und insofern ist die Idee Begriff, Vorstellung eines Allgemeinen. Zugleich aber drückt sie den höchsten Zweck in einer Form aus, die nicht bloß das Allgemeine, sondern auch das Einzelne, Individuelle umfaßt. Denn es liegt im Begriffe des allgemeinen Zwecks, der als solcher nur ein immanenter seyn kann, daß in der Realisirung desselben das einzelne Wesen nicht untergehe, sondern in ihm vielmehr gerade die Bestimmung seines eignen Daseyns sich realisire, daß also jedes einzelne Wesen in der Erreichung des allgemeinen Zwecks zugleich seinen eignen, besondern, individuellen Zweck erreiche. Dem allgemeinen Zwecke gemäß muß also nicht bloß die allgemeine Wesenheit (Gattung und Art) der Dinge, sondern auch das besondere Wesen jedes einzelnen Dinges (die Individualität) gebildet und bestimmt seyn. Das einzelne Wesen angeschaut als entsprechend dem allgemeinen Zwecke, oder was dasselbe ist, der allgemeine Zweck gefaßt als erreicht und erfüllt im einzelnen Wesen, kurz der Unterschied des Einzelnen und Allgemeinen angeschaut als bedingt durch die Einheit des allgemeinen Zwecks, der in sich zugleich den einzelnen Zweck realisirt, — ist Das, was mit dem Ausdruck der Idee, des Urbildes, bezeichnet wird. Daraus aber folgt, daß die Idee ihrer Form nach nicht bloß Begriff, sondern zugleich Anschauung seyn muß, eine Einheit beider Formen, weil eine Einheit des Allgemeinen und Einzelnen des Inhalts (vgl. Syst. d. Log. S. 585 f.). Giebt es einen allgemeinen höchsten Zweck von objektiver Geltung, so ist die Er-

*) Auch der Sprachgebrauch Kants, der vornehmlich die Vorstellungen Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit als Ideen bezeichnet, widerspricht dem nicht. Denn Gott ist selbst die absolute Wahrheit, Güte und Schönheit; die Freiheit ist das Wesen des Geistes und damit der Grund des Wahren, Guten und Schönen; und die Unsterblichkeit ist diejenige Form des Daseyns, in der es zu seiner vollen Wahrheit, Güte, Schönheit gelangt.

kenntniß desselben, die Idee als Begriff, die höchste Spitze des Wissens; giebt es eine Kunst, eine Kraft der Gestaltung, welche die Inhaltsmomente des höchsten Zwecks zur sinnlich wahrnehmbaren Erscheinung am Einzelnen zu bringen vermag, so ist die Idee als Anschauung das Ur- und Vorbild (Ideal) aller solcher Darstellung; und giebt es ein sittliches, vernünftiges Handeln, so kann es nur gemäß dem allgemeinen höchsten Zwecke sich vollziehen und die Idee als bestimmendes Prinzip alles Werdens und Geschehens, aller Entwickelung und Thätigkeit ist die höchste Norm desselben.

Aber ob ein Wissen der Idee möglich sey, muß schon darum fraglich erscheinen, weil, wenn es auch einen allgemeinen höchsten Zweck giebt, doch die Erkenntniß desselben noch viel schwieriger ist als schon die Erkenntniß des Allgemeinen überhaupt, der realiter bestehenden Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Daseyns. Schon dieß begrifflich Allgemeine, die Gesetze der Natur, die Gliederung der Dinge in Gattungen und Arten und deren Verhalten zu einander, läßt sich nicht zum höchsten Grade der Gewißheit und Evidenz erheben, weil das Allgemeine nur vom Einzelnen aus erkannt werden kann und seiner Natur nach unbestimmter ist als das Einzelne. Der Gattungsbegriff faßt die mannichfaltigen Unterschiede, durch welche auf dieselbe gleiche Weise eine Mehrheit von Dingen von einer andern Mehrheit unterschieden ist, also die Mannichfaltigkeit der gleichen identischen Unterschiede (die s. g. Merkmale) zur Einheit zusammen. Schon diese Unterschiede, weil jeder derselben einer Mehrheit von Dingen angehört und an ihnen in verschiedenen Modificationen erscheint, also für sich keine feste, constante Form hat, können nicht dieselbe Bestimmtheit und Deutlichkeit haben wie der einzelne Unterschied des einzelnen Dinges von einem andern. Ihre Zusammenfassung aber zur Einheit ist eine Denkoperation, durch die wiederum jeder derselben in seiner Verschmelzung mit dem andern an Bestimmtheit und Deutlichkeit verliert. Der Begriff des Dreiecks, des Minerals ꝛc. wird daher niemals denselben Grad der Evidenz haben können als die Anschauung eines einzelnen Dreiecks, eines einzelnen Minerals. Und da dasjenige,

was als Merkmal der Gattung anzusehen sey, sich nur feststellen läßt durch eine genaue Vergleichung aller Exemplare mit den Exemplaren andrer Gattungen, eine solche Vergleichung aber niemals alle, sondern nur eine größtmögliche Zahl von Exemplaren umfassen kann und also nur annäherungsweise ausführbar ist, so wird es sich auch nie zur vollen Gewißheit bringen lassen, ob der Inhalt des Begriffs durchweg ein wahrhaft Allgemeines ist. — Das Gesetz seinerseits giebt die Bedingungen an, unter denen ein Geschehen allgemein und nothwendig eintritt. Es drückt in concreto das allgemeine Wesen der Ursache aus, sofern sie nothwendig und allgemein eine ihrer Bestimmtheit entsprechende Wirkung haben muß; oder was dasselbe ist: es bezeichnet, was von und resp. mit einer Gattung (Art) von Dingen unter gewissen Umständen allgemein und nothwendig geschieht. Das Wissen des Gesetzes beruht mithin auf der Erkenntniß der Wirkung als solcher, als bedingt durch die Ursache, und somit auf der Erkenntniß der Ursache als bedingend die Wirkung. Allein die Erkenntniß der Ursache steht mit der Erkenntniß der Wirkung in Betreff der Gewißheit und Evidenz keineswegs auf Einer Linie. Hier tritt vielmehr das eigenthümliche Verhältniß ein, daß das Bedingte höher steht als das es Bedingende, oder daß, was im Seyn das Erste, im Erkennen das Zweite ist. Denn wir vermögen immer nur die Ursache von ihrer Wirkung aus zu erkennen. Die Erkenntniß der Wirkung kann daher ein Wissen mit voller Gewißheit und Evidenz seyn, während die Ursache in das Dunkel der Ungewißheit gehüllt bleibt und daher kein Wissen gewährt. Mit andern Worten, es kann völlig gewiß seyn, daß eine Ursache wirkt und worin ihre Wirkung besteht, bei völliger Ungewißheit, was diese Ursache sey und wie sie die Wirkung hervorbringe. Wir wissen z. B. sehr wohl, daß die Wärme die Ursache der Ausdehnung eines Körpers, des Flüssigwerdens, der Verflüchtigung, der Krystallisation &c. ist; aber was die Wärme an sich sey und wie sie jene Wirkungen hervorzubringen vermöge, ist noch immer höchst dunkel und ungewiß. Noch dunkler erscheint die chemische Ursächlichkeit, z. B. die Zersetzung zweier

Salze durch einander und die Neubildung zweier andrer mit ganz verschiedenen Eigenschaften, oder die Zersetzung des Wassers durch den elektrischen Strom und die Bildung des letztern durch die Aufschichtung und Oxydation der Platten der Volta'schen Säule. Zum völligen Geheimniß endlich wird die Ursache und der Causalnexus vielfach im Gebiete des Organischen, z. B. die Erzeugung einer Fülle der verschiedensten Thierchen aus dem s. g. Infusum. Ist aber sonach schon die Erkenntniß der Ursache überhaupt, auch im einzelnen Falle, ungewisser und undeutlicher, so muß die Erkenntniß des Gesetzes, der allgemeinen Ursächlichkeit einer ganzen Gattung oder Art von Dingen noch mehr an Ungewißheit und Unklarheit leiden, weil sie eben eine Erkenntniß des Allgemeinen involvirt. Wenn daher Aristoteles behauptet und viele es ihm gläubig nachgesprochen haben, daß ein Wissen nur da anzuerkennen sey wo man „den letzten Grund kenne" (Metaph. I, 1), so ist das eine ebenso ungerechtfertigte Beschränkung des Begriffs des Wissens, wie jene in Betreff des Allgemeinen. Denn beginnt unser Wissen mit der Erkenntniß einzelner Thatsachen, von denen wir zufolge des Causalgesetzes voraussetzen daß sie Wirkungen seyen, und von denen aus wir dann nach ihrer Ursache forschen, so ist klar, daß wenn die Erkenntniß der einzelnen Wirkungen kein Wissen seyn soll, auch die Erkenntniß des letzten Grundes, die ganz und gar auf jener beruht, kein Wissen ergeben kann: denn das Wissen kann unmöglich auf einem Nichtwissen beruhen. —

Ja es fragt sich sogar noch, ob das Wissen der Ursache, des Gesetzes und des Allgemeinen überhaupt (sey es Begriff oder Idee) ein Wissen im engern eigentlichen Sinne genannt werden kann. Denn der Hauptunterschied, der unser Wissen in verschiedene Arten spaltet, ist der Unterschied des Grades seiner Gewißheit und Evidenz. Steht einmal fest, daß nur diejenige Erkenntniß *) für ein Wissen erachtet werden kann, welche — worin

*) Wir bezeichnen mit dem Worte Erkenntniß jede gegenständliche Vorstellung oder Vorstellungsreihe d. h. jede Vorstellung, welche dem Bewußtseyn als das Abbild eines reellen Seyns gilt.

auch ihr Gegenstand bestehen und welches auch ihre Form seyn möge, — mit der nachweisbaren Gewißheit und Evidenz der Objektivität ihres Inhalts verknüpft ist, daß also der Begriff des Wissens mit dieser Gewißheit und Evidenz steht und fällt, so ist klar, daß jeder Unterschied in der Beschaffenheit oder dem Grade der letzteren zugleich das Wesen des Wissens selbst betrifft. Nun haben wir aber am Schluß unsers letzten Artikels bereits dargethan, daß es für uns und unser Erkennen nothwendig verschiedene Grade der Gewißheit und Evidenz giebt, und daß diese Verschiedenheit schon das unmittelbare Wissen (der Anschauung, des Einzelnen) durchzieht. Die Erfahrung bestätigt dieß vollkommen. Denn es ist unbestrittene Thatsache, daß nicht alle unsere Anschauungen den gleichen Grad der Klarheit haben: die Anschauung z. B. der Luft oder eines Gases ist viel unklarer als eines Dreiecks oder eines Steins. Dasselbe gilt von dem vermittelten (auf Beweisen im engern Sinne ruhenden) Wissen. Denn es leuchtet von selbst ein, daß der Inhalt desselben um so weniger Gewißheit und Evidenz haben wird, je länger, schwieriger und combinirter die Beweisführung ist, durch welche die Denknothwendigkeit der Uebereinstimmung unsrer Vorstellung mit dem reellen Seyn uns zum Bewußtseyn gebracht werden soll: — der Beweis für das Gesetz des Falles der Körper auf der Erde ist viel klarer als der Beweis für die Gravitation der Weltkörper. Außerdem haben wir ja im Obigen so eben dargethan, daß die verschiedenen Arten des Wissens, in die es nach Inhalt und Form sich gliedert, eben so viele Unterschiede des Grades der Gewißheit und Evidenz involviren. — Ist nun aber sonach nicht zu bezweifeln, daß das, was wir im Allgemeinen Wissen zu nennen pflegen, doch sehr verschiedene Grade der Gewißheit und Evidenz hat, so liegt es der philosophischen Forschung ob, wenigstens den Versuch zu machen, ob es ihr gelingen möge, diese verschiedenen Grade näher zu bestimmen und gegen einander abzugränzen. Gelingt es ihr, so werden sich damit wiederum Unterschiede des Wissens ergeben, die als Artunterschiede betrachtet werden können, weil sie das Wesen des Wissens selbst betreffen. Denn es

ist klar: je tiefer der Grad der Gewißheit und Evidenz sinkt, desto mehr nähert sich das Wissen der Ungewißheit und Unbestimmtheit und damit dem Nicht-wissen oder doch einer Art von Erkenntniß, die, weil sie dem Nicht-wissen näher steht als dem Wissen, auf den Namen des Wissens keinen Anspruch haben kann.

Allein, so wünschenswerth es auch wäre, einen Gradmesser zu besitzen, der mit ähnlicher Genauigkeit, wie Thermometer und Barometer, die Größe der Gewißheit und Evidenz bestimmte, so leuchtet doch von selbst ein, daß hier eine sichere, mathematische Messung unmöglich ist. Die Klarheit (Stärke) der Vorstellungen quantitativ fixiren und mit diesen Größebestimmungen wie mit algebraischen Werthen rechnen zu wollen, kann nur als der geistreiche Einfall eines Philosophen angesehen werden, dem die Mathematik mehr gilt als die Philosophie und die mathematische Formel mehr als das, was sie bezeichnet. Wir müssen, der Natur der Sache nachgebend, uns begnügen, nur ganz im Allgemeinen und somit ein nur sehr unbestimmtes Kriterium aufzustellen, nach welchem zunächst der höchste Grad der Gewißheit und Evidenz von den niedrigeren Graden und unter den letzteren wiederum einige Hauptstufen sich unterscheiden lassen. Da nämlich, wo die Reflexion (Kritik) gar keinen Grund findet, anzunehmen, daß die Sache, um die es sich handelt, sich auch anders verhalten könne, als das Wissen behauptet, oder daß in die Anschauung des unmittelbaren, in die Beweisführung des vermittelten Wissens ein Irrthum, eine Ungenauigkeit sich eingeschlichen habe, wo also das Andersseyn schlechthin undenkbar erscheint, da wird unser Wissen den höchsten Grad der Gewißheit und Evidenz besitzen. Das wird aber im Gebiete des unmittelbaren Wissens nur da der Fall seyn, wo 1) die Anschauung und resp. Beobachtung einen scharf begränzten, festen, sich gleichbleibenden Gegenstand zu ihrem Objekte hat, wo 2) das Ergebniß nicht bloß auf der Perception eines Einzelnen, sondern auf der gleichen Auffassung aller Beobachter beruht, und wo 3) diese Auffassung nicht bloß durch die sinnliche Empfindung und Perception, sondern zugleich durch die Denkgesetze unterstützt und damit über die bloße Subjektivität

der Empfindung hinausgehoben erscheint. (Wenn also z. B. von der Wärme nichts weiter bekannt wäre, als was die bloße Sinnesperception ergiebt, so würde das, was die Wärme an sich, objektiv ist, für völlig unbekannt oder ungewiß gelten müssen. Ließe sich dagegen nachweisen, daß die Empfindung der Erwärmung stets mit der erhöhten Geschwindigkeit der Bewegung der s. g. Molecülen oder Atome verknüpft ist und mit der Steigerung der letzteren gleichmäßig jene sich steigert, so würde zufolge des Causalgesetzes angenommen werden müssen, daß die Wärme objektiv jene Bewegung, subjektiv (als Empfindung) die durch letztere hervorgerufene Nervenreizung sey. Aber dieß Resultat würde, wie jeder sieht, nicht auf der bloßen Sinnesperception, sondern auf der Anwendung des Denkgesetzes der Causalität beruhen. Und außerdem würde die damit sich ergebende objektive Anschauung, wenn auch für gewiß, doch keineswegs für klar und deutlich gelten können, weil ihr Gegenstand, jene Bewegung der Atome, kein festes, sich gleichbleibendes, scharfbegränztes Objekt, sondern das Gegentheil von dem Allen ist.) — Im Gebiete des vermittelten Wissens dagegen wird der höchstmögliche Grad der Gewißheit und Evidenz nur erreicht werden, wo 1) das unmittelbare Wissen, von dem es ausgeht, — und somit in letzter Instanz die Sinnes- und Gefühlsperception — seinerseits den eben beschriebenen höchsten Grad der Gewißheit und Evidenz besitzt; wo 2) die Beweisführung (Berechnung, Demonstration, Induction, Deduction), aus der es hervorgeht, überall auf klare anerkannte Denkgesetze sich zurückführen läßt und daher nicht bloß Demjenigen, der den Beweis gefunden, sondern jedem Denkenden und resp. Sachkundigen einleuchtet, und wo 3) das Resultat nicht nur nicht in Widerspruch, sondern in Harmonie steht mit anderweitig feststehenden Thatsachen oder Ergebnissen der Forschung. (Diese Erfordernisse treffen z. B. bei allen Demonstrationen der Planimetrie wie überhaupt der elementaren Mathematik vollständig zu. Auch der Beweis der Physik für das Gesetz des Fallens der Körper auf der Erde kann darauf Anspruch machen, während die Beweisführung für das Gesetz

der Gravitation der Weltkörper zwar volle Gewißheit gewährt, — denn die Berechnung bestätigt es, — aber nicht volle Evidenz; denn es fehlt ihr die unmittelbare Anschauung, indem ich das Gesetz schon kennen muß, bevor ich mir ihm gemäß eine Vorstellung der von ihm beherrschten Bewegungen machen kann. Den Beweisen der Philosophie fehlt es durchgängig an jenen Erfordernissen, weil das unmittelbare Wissen, von dem sie ausgehen muß, das Wissen von der Natur unsers Geistes und insbesondere unsers Denkens und Erkennens keine volle Evidenz mit sich führt.) —

Aus den angegebenen Bedingungen, unter denen allein unser Wissen den höchstmöglichen Grad der Gewißheit und Evidenz zu erreichen vermag, erklärt es sich, warum kein Mathematiker richtig gerechnet, kein Naturforscher richtig beobachtet zu haben glaubt, solange nicht andre Männer der Wissenschaft die von ihm gefundenen Resultate bestätigt haben. Es erklärt sich, warum die Naturwissenschaften so eifrig bemüht sind, alle Erscheinungen in das Gebiet des Mechanischen herabzuziehen und aus mechanischen Ursachen und Gesetzen herzuleiten. Denn dieses Bemühen fällt in Eins zusammen mit dem Bestreben, die Erscheinungen auf möglichst einfache, bestimmte, scharfbegränzte Anschauungen zurückzuführen und zugleich der Mathematik den Zugang zu eröffnen. Es erklärt sich endlich, warum gerade dem Inhalte der mathematischen Wissenschaften ein hoher, ja meist der höchstmögliche Grad der Gewißheit und Evidenz zukommt. Denn die Mathematik hat zufolge der Natur ihres Objekts den großen Vortheil, daß sie auf die sichersten, anerkanntesten Axiome, die logischen Denkgesetze selbst, unmittelbar sich stützen und zugleich von den einfachsten, klarsten Anschauungen ausgehen kann; sie hat außerdem den noch größeren Vortheil, daß sie fast überall bei ihren Beweisführungen sich der Demonstration bedienen kann, d. h. an der Anschauung des Einzelnen mittelst der Abstraktion, durch zweckmäßige Combination und nähere Bestimmung seiner Beziehungen das Allgemeine selbst zur Anschauung zu bringen vermag. Dadurch erhält auch das Allgemeine eine Klarheit und

Gewißheit, die sonst nur der Anschauung des Einzelnen zukommt. Natürlich theilt die Mathematik, wo sie auf andre Wissenschaften Anwendung findet, diesen ihre Gewißheit und Evidenz mit. Zugleich aber leuchtet ein, daß sie naturgemäß nur auf solche Wissenschaften Anwendung finden kann, die im Stande sind, ihrem Objekte oder dem unmittelbaren Wissen, von dem sie ausgehen, eine dem mathematischen verwandte Gestalt zu geben. —

Nach dem angegebenen Kriterium bestimmen sich dann weiter auch die niedrigeren Grade der Gewißheit und Evidenz. Denn je bestimmter die Reflexion (Kritik) ergiebt, daß in unser Wissen ein Irrthum der Auffassung, ein Fehler der Schlußfolgerung sich eingeschlichen haben könne, oder je bestimmter die Möglichkeit hervortritt, die Sache, um die es sich handelt, auf Grund der gegebenen Prämissen und ohne Verletzung der Denkgesetze sich auch anders, als angenommen wird, zu denken, — je unklarer also die Anschauungen des unmittelbaren Wissens und je verwickelter die Combinationen, Rechnungen, Schlüsse des vermittelten Wissens erscheinen, — desto geringer wird der Grad der Gewißheit und Evidenz seyn, der dem Wissen zukommt. Ein allgemeiner Maaßstab läßt sich, wie bemerkt, hier nicht aufstellen; es muß daher in jedem einzelnen Falle sorgfältig erwogen werden, ob die Möglichkeit des Irrthums, die Denkbarkeit des Andersseyns näher oder ferner liege. Ist sie nur eine entfernte oder eine s. g. abstrakte, indem sich nicht näher angeben läßt, worin das in abstracto mögliche Andersseyn der Sache in concreto bestehen könne, so wird sie außer Acht gelassen werden können. Eine solche Erkenntniß (z. B. die Annahme der Astronomie von der elliptischen Bewegung der Planeten um die Sonne, die ursprünglich eine Bewegung in gerader Linie durch die Anziehungskraft der Sonne in die Gestalt der Ellipse umgebogen werde) kann daher noch für ein Wissen gelten, wenn auch immer nur für ein vorläufiges oder hypothetisches Wissen, indem es doch nur solange als ein Wissen anzuerkennen ist, solange die Denkbarkeit des Andersseyns nicht näher dargelegt ist. Wo dagegen diese Denkbarkeit keine bloß abstrakte ist, wo sie und da-

mit die Möglichkeit des Irrthums in bestimmter Gestalt hervortritt, da kann von einem Wissen nicht mehr die Rede seyn. Denn gesetzt auch, daß noch immer überwiegende Gründe gegen die Denkbarkeit des Andersseyns sprächen und daß also die Richtigkeit der Annahme, um die es sich handelt, im hohen Grade wahrscheinlich wäre, so ist doch, da es einen allgemeinen objektiven Maaßstab für die Stärke der Gründe und Gegengründe nicht giebt, die Entscheidung darüber in das Urtheil des erwägenden Subjekts gestellt. Und wo der Natur der Sache nach diese Entscheidung und damit der Grad der Gewißheit und Evidenz von der Subjektivität abhängt, da beginnt das Gebiet des Glaubens. So ist es z. B. in Wahrheit nur eine Sache des Glaubens, wenn Newton und die ältere Astronomie annahm, daß die Ursache jener Bewegung der Planeten in gerader Linie ein Stoß sey, den sie von außen empfangen, die neuere Astronomie dagegen, daß sie in einer inneren, den Weltkörpern inhärirenden Trieb- oder Schwungkraft, zufolge deren sie sich um sich selbst drehen und zugleich in die Weite streben, liege. —

Ist hiermit eine wenn auch nur im Allgemeinen bestimmbare Gränzlinie zwischen Wissen und Glauben gefunden, so leuchtet ein, daß nach dieser Begriffsbestimmung dem Glauben wiederum sehr verschiedne Grade der Gewißheit und Evidenz zukommen können. Der Grad derselben wird zunächst von der Stärke und dem Verhältniß der objektiven Gründe und Gegengründe abhängen, welche dem Subjekte zur Erwägung vorliegen, — also von der Natur der Sache, um die es sich handelt. Beruht der Glaube auf einer solchen objektiven Erwägung, so daß das Resultat nur wegen des Mangels an einem allgemeinen objektiven Maaßstab für die Stärke der Gründe, durch die Subjektivität bedingt ist, so kann man ihn, insbesondre wo seinem Inhalte ein relativ hoher Grad der Gewißheit und Evidenz zukommt, als ein Wissen im weiteren Sinne gelten lassen: wenigstens steht er kraft jener Objektivität dergestalt auf der Gränze zwischen Wissen und Glauben, daß er an beiden Gebieten Theil hat. Allein der Glaube und der Grad seiner Gewißheit wird

auch vielfach von der Beschaffenheit, dem Geiste und Charakter des erwägenden Subjekts abhängen. Denn überall wo die Sache, um die es sich handelt, dem Subjekte oder dem menschlichen Wesen überhaupt nicht ganz gleichgültig ist, wo sie vielmehr mit ihm, mit seinem Wohl und Wehe, seinen Interessen, Wünschen, Bestrebungen in Beziehung steht oder die eigne Natur, das Denken und Wollen, Zweck und Bestimmung des Menschen selbst betrifft, kann die Subjektivität von der Entscheidung der Frage nicht gänzlich fern gehalten werden, weil jedes einzelne Subjekt die menschliche Natur zunächst und vorzugsweise nur aus seiner eignen Subjektivität, je nach dem Inhalt und der Tiefe seiner Selbsterkenntniß kennt. Ja die Subjektivität wird der Natur der Sache nach den Ausschlag geben und den Glauben nach seinem Inhalte wie nach dem Grade seiner Gewißheit vorzugsweise bestimmen, wo die objektiven Gründe und Gegengründe sich fast das Gleichgewicht halten oder der Bestimmtheit und Festigkeit ermangeln oder endlich die Auffassung, Combination und Beurtheilung derselben besonders schwierig erscheint. Da wird es nothwendig vom Geiste und Charakter des Subjekts abhängen, ob es im Zustande des Zweifelns verharren oder nach welcher Seite hin es sich entscheiden wird. Der Glaube nun, der nach Inhalt und Grad der Gewißheit durch die Beschaffenheit des glaubenden Subjekts dergestalt bedingt ist, daß er aus ihr mit Nothwendigkeit folgt, pflegt die persönliche Ueberzeugung genannt zu werden. Sie kann selbst da, wo objektiv überwiegende Gründe gegen ihren Inhalt sprechen, doch subjktiv den höchsten Grad der Gewißheit erreichen. Denn da sie durch den Geist und Charakter des Subjekts wesentlich bedingt, Ausdruck seines eignen Wesens, mit ihm eng verbunden und verwachsen ist, so wird, je inniger dieß Verhältniß ist, um so mehr die ganze unmittelbare (im Gefühle ruhende) Selbstgewißheit des Subjekts von seinem eignen Seyn und Wesen mit ihr sich einigen und ihre Gewißheit verstärken. Und da sie in ihrem Ursprunge zugleich einen Akt der Selbstbestimmung involvirt, indem ja das Subjekt vorzugsweise aus sich heraus das

Endurtheil fällt und somit sich für den Inhalt desselben entscheidet, so ist sie nicht bloß ein Denken oder Vorstellen, sondern zugleich ein Wollen: das Subjekt weiß nicht nur, sondern es will zugleich, daß der Inhalt seiner Ueberzeugung die Wahrheit sey. Es wird mithin auf die Energie dieses Willens ankommen: je größer dieselbe ist, desto gewisser und fester wird die Ueberzeugung seyn. — Von diesen Formen des Glaubens pflegt man endlich noch die subjektive Meinung oder Ansicht zu unterscheiden. Sie nimmt die unterste Stufe der Gewißheit und Evidenz ein und bezeichnet den Punkt, wo letztere in Zweifel, in Ungewißheit und Unbestimmtheit übergeht. Sie beruht zwar ebenfalls auf der Entscheidung des Subjekts über die zu erwägenden Gründe und Gegengründe; aber diese Entscheidung ist hier nicht darum eine subjektive, weil sie mit Nothwendigkeit aus der Beschaffenheit des Subjekts hervorginge, noch bloß darum, weil es keinen allgemeinen objektiven Maaßstab für die Stärke der Gründe giebt, sondern darum, weil die Sache selbst so unbestimmt erscheint, daß sich aus ihr allein die Entscheidung nicht gewinnen läßt. Die subjektive Meinung erkennt daher auch selbst an, daß ihr Inhalt eine nur geringe und nur subjektive Gewißheit habe und daß andre Subjekte mit gleichem Recht eine andre Meinung haben können, während die persönliche Ueberzeugung die Objektivität und Allgemeingültigkeit ihres Inhalts behauptet und daher keine entgegenstehende Ueberzeugung anzuerkennen vermag.

Alle diese Formen des Glaubens beruhen auf der Natur des gegebenen Objekts und seinem Verhältniß zur Natur des Subjekts (zum menschlichen Wesen überhaupt und zum menschlichen Erkenntnißvermögen insbesondre). Sie gehören darum in das Gebiet des bloßen Glaubens, weil sich in Folge der Beschaffenheit des Objekts und resp. des Subjekts die Erkenntniß nicht zum höchstmöglichen Grade der Gewißheit und Evidenz erheben läßt. Ihnen tritt noch eine andre Form des Glaubens gegenüber, die auf einem andern Ursprunge der Erkenntniß beruht. Ist nämlich unser Erkennen und Wissen ein beschränktes, entwickelt und erweitert es sich (quantitativ und qualitativ), —

und selbst die Inhaber des absoluten Wissens räumen ja ein, daß sie, obwohl sie das Allgemeine, Wesentliche, Substantielle, weil das Absolute selbst, wissen, doch manches Einzelne, Relative ebenso wenig wissen als die übrigen Menschenkinder, — so ist es auch kein Ganzes, sondern nur ein theilweises, Stückwerk. Allein die Theile weisen als solche auf das Ganze hin, zu dem sie gehören; und der Wissenstrieb kann sich nur befriedigt fühlen, nachdem er das Ganze in allen seinen Theilen erfaßt hat, wird also den Geist fortwährend zur Erfassung desselben antreiben. Daraus folgt, und erklärt sich die Thatsache, daß das jeweilige Maaß unsers Wissens immer zugleich von unserm Geiste überschritten wird. Weil unser Wissen einerseits nicht durch scharfbestimmte Gränzen vom Glauben und Meinen und resp. Nichtwissen geschieden, sondern, wie gezeigt, durch mannichfaltige niedrigere Grade der Gewißheit und Evidenz in das Gebiet desselben übergeht, und weil es andrerseits von den gewußten, gewissen und klarbestimmten Theilen selbst auf das nicht gewußte, mehr oder minder unbestimmte Ganze hingewiesen wird, so sucht unser Wissen selbst von jenen aus dieses zu erfassen und durch Ueberschreitung seiner Gränzen sich zu ergänzen. Insbesondere ist es das unserm Denken als Gesetz und Norm der unterscheidenden Thätigkeit inhärirende allgemeine Verhältniß der Ursache und Wirkung (Thätigkeit und That) mit seinen besondern Formen, des Grundes und der Folge, der Substanz und der Modification, des Zwecks (der Endursache) und des Mittels, des Allgemeinen und des (von ihm bestimmten) Einzelnen, welches fortwährend zu solcher Ergänzung drängt und treibt. Denn ist zu einer gegebenen Wirkung ihre Ursache erkannt, so fordert das Gesetz, weiterzuforschen, ob die Ursache nicht selbst wieder die Wirkung einer andern Ursache sey. Dieser Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, der allem Entstehen und Vergehen, allem Geschehen, allen Bewegungen und Veränderungen, kurz der Realität des Zeitverlaufs zu Grunde liegt und darin sich kund giebt, ist ein Proceß, welcher, möge man ihn als endlos betrachten oder in einer letzten höchsten Ursache sistiren, den er-

kennenden Geist fortwährend über das Gegebene, über die bereits erkannten Wirkungen und Ursachen, und somit über das gewonnene Maaß des Wissens hinaustreibt und ihn veranlaßt, die Ursache, wo sie objektiv unerkennbar erscheint, mit Hülfe der Einbildungskraft hinzuzudenken. — So bildet sich neben dem Wissen im engern Sinne eine Art von Ergänzungswissen, das durch die Natur unsres Erkenntnißvermögens selbst gefordert ist. —

Allein dieses Ergänzungswissen ist in Wahrheit überall nur ein Glauben, weil es der Natur der Sache nach niemals den höchsten, sondern immer nur einen mehr oder minder geringen Grad der Gewißheit und Evidenz haben kann und weil die Entscheidung darüber, wie die im einzelnen Falle zu ergänzende Ursache und resp. wie das Ganze, das höchste Allgemeine, der letzte Grund, zu denken sey, nothwendig in die Subjektivität gestellt ist. Denn wo die Ursache nicht unmittelbar der Anschauung vorliegt, sondern nur aus der Wirkung erschlossen wird und somit die Vorstellung von ihr nur nach Anleitung der gegebenen Wirkung durch den Geist selbst producirt werden muß, da wird ihre Form von der Subjektivität des Geistes abhängen, ihr Inhalt aber nie jenen höchsten Grad der Gewißheit und Evidenz mit sich führen, der die Denkbarkeit des Andersseyns schlechthin ausschließt. Nun ist aber in den allermeisten Fällen, ja im Grunde überall die Ursache nicht unmittelbar für die Anschauung gegeben, und unsere ganze Erkenntniß der Gesetze des Geschehens, soweit sie die allgemeine und nothwendige Wirksamkeit einer bestimmten Ursache oder eines Causalconnexes ausdrücken wollen, fällt daher bei Lichte besehen in das Gebiet des Glaubens. Dieß werden wir sogleich durch das Beispiel der s. g. exakten Wissenschaften näher darzuthun suchen.

Unsere nächste Aufgabe nämlich ist nunmehr in die Gebiete der verschiedenen einzelnen Wissenschaften einzutreten und sie nach Anleitung der dargelegten Kriterien darauf anzusehen, was in ihnen dem Wissen, was dem bloßen Glauben angehört. Da wird es denn manchem wissensstolzen Naturforscher und Philosophen überraschend seyn zu finden, wie außerordentlich klein der

Umfang und wie unbedeutend der Inhalt des eigentlichen Wissens ist. Beginnen wir mit der Wissenschaft par excellence, mit der Mathematik, so haben wir bereits anerkannt, daß sie fast durchgängig auf den höchstmöglichen Grad der Gewißheit und Evidenz und somit auf den Namen wirklicher Wissenschaft Anspruch hat. Dennoch verliert auch sie sich nach unten wie nach oben, mit ihren letzten Prinzipien wie mit ihrer höchsten Spitze, in das Gebiet des bloßen Glaubens, der relativen Ungewißheit und Unklarheit. Denn wie sie sich auch drehen und wenden mag, mit dem ihr zu Grunde liegenden Begriffe der Quantität überhaupt und resp. der Gränze, mit ihrem Prinzipe der unedlichen Theilbarkeit der Größe wie mit ihrer Definition der Linie und insbesondre des Punktes geräth sie unvermeidlich in die Region des Unanschaubaren und Unfaßlichen, wo die volle Gewißheit und Evidenz aufhört. Und von der höchsten Höhe mathematischer Bildung, von der Differential- und Integralrechnung, wird kein Mathematiker behaupten wollen, daß ihre Resultate den gleichen Grad der Gewißheit und Evidenz besitzen wie etwa die Sätze der Planimetrie oder der elementaren Arithmetik.

Viel schlimmer steht es um die Naturwissenschaften. Das Grundgesetz aller Bewegung und damit eines der Grundprincipien der Physik (Mechanik) lautet bekanntlich: jeder bewegte Körper (jede Bewegung) bewegt sich, ohne eine gegenwirkende Kraft in derselben Richtung und derselben Geschwindigkeit nothwendig in's Unendlich fort. Das Gesetz ist nur eine Anwendung des Satzes der Identität und des Causalgesetzes. Denn es besagt nur: Bewegung ist Bewegung (A = A) und muß, da jede Wirkung eine Ursache haben muß, bleiben was sie ist, solange keine Ursache ihrer Veränderung eintritt. Insofern können wir dem Gesetze volle Gewißheit und Evidenz beilegen. Fragen wir aber weiter: was ist Bewegung und worauf beruht sie, so tritt sofort der Streit und damit die Ungewißheit ein. Und noch mehr leiden an ihr die specielleren Lehrsätze der Mechanik. Der Satz: ein bewegter Körper, der auf einen andern beweglichen trifft,

theilt seine Bewegung dem andern mit und verliert gerade soviel von seiner Geschwindigkeit (Bewegung) als jener erhält, scheint sehr klar und einfach; eine Kugel, die auf eine andre gestoßen wird, gewährt scheinbar die klarste Anschauung desselben. Sehen wir aber näher zu und fragen, — was heißt es denn: die Bewegung theilt sich mit? wie kann ein Körper seine Bewegung, etwas durchaus Unkörperliches, einem andern mittheilen oder davon etwas abgeben? so zeigt sich, daß wir in Wahrheit nur von der Wirkung, von der Bewegung der Kugel, ihrem Zusammentreffen mit der andern und der Fortbewegung der letzteren, eine klare Anschauung haben, die Ursache dieser Fortbewegung dagegen, die s. g. Mittheilung der Bewegung, etwas sehr Dunkles und Unklares und im Grunde nur unsere selbstgemachte Vorstellung ist, die wir zwischen die Glieder des angeschauten Vorgangs einschieben. Noch dunkler wird die Sache, wenn bei der Bewegung Gewichte mitwirken. Denn damit tritt die Schwerkraft in's Spiel; und so klar auch das Gesetz der Schwere, nach welchem die Körper auf der Erde fallen, mit Hülfe der Anschauung sich machen läßt, die Kraft (Ursache), die nach diesem Gesetze wirkt, ist selbst etwas durchaus Dunkles, Geheimnißvolles. Wir haben in der That auch hier nur von der Wirkung eine klare Anschauung: wir sehen nur die Bewegung eines kleineren Körpers zu dem größeren hin in einer bestimmten, durch das Verhältniß des Volumens und der Entfernung beider bedingten Geschwindigkeit. Aber daß die Ursache dieser Bewegung die s. g. Anziehungskraft sey, ist nur unsere selbstgemachte Vorstellung, eine bloße Hypothese, die nur so lange gelten kann, als keine andre wahrscheinlichere oder ebenso wahrscheinliche aufgestellt ist. Und was ist diese Anziehungskraft? Wie ist es möglich, daß ein festbegränzter, an einem bestimmten Ort befindlicher Körper auf einen andern in der weitesten Entfernung eine bestimmte Wirkung ausübe? Wie ist überhaupt eine actio in distans, eine Wirkung ohne alle räumliche Verbindung mit ihrer Ursache, denkbar? Ist dieß nicht im Grunde ein weit größeres Räthsel, als im psychologischen Gebiete die von der exakten Naturwissenschaft so ent-

schieden perhorrescirten Ahnungen und jene ihnen verwandten Erscheinungen des Somnambulismus? —

Dennoch wird dieß Räthsel von derselben exakten Naturwissenschaft ohne Weiteres als sicheres Fundament einer ihrer Hauptdisciplinen anerkannt. Die Astronomie ruht bekanntlich ganz und gar auf der Hypothese der Anziehungskraft (Gravitation) der Weltkörper gegen einander. Und doch läßt sich hier nicht einmal die Wirkung dieser mysteriösen Kraft bestimmt nachweisen. Denn hier wird die Wirksamkeit derselben angeblich paralysirt durch eine andre Kraft, durch jene ursprüngliche Bewegung der Planeten in gerader Linie, die der Anziehungskraft der Sonne das Gleichgewicht hält, so daß sie nicht zur Sonne hin, sondern um sie herum sich bewegen. Damit tritt eine neue bloße Hypothese auf den Schauplatz, die wiederum nur eine dunkle, selbstgemachte Vorstellung ist. Denn woher jene ursprüngliche Bewegung? was ist die bewegende Kraft in ihr? und wer hat dieselbe so gemessen und ihre Stärke so genau bestimmt, daß sie der Anziehungskraft der Sonne gerade das Gleichgewicht hält? — Darauf schweigt die exakte Astronomie und führt gelassen ihre Rechnungen, durch die wir allerdings erfahren, wann eine Sonnen- oder Mondfinsterniß eintreten, ein Komet wieder erscheinen wird u. s. w., — hochgepriesene Ergebnisse der exakten Wissenschaft, die aber den Menschen weder besser noch weiser machen und die wir gern daran geben würden, wenn wir statt ihrer wüßten, was die Sonne und die Planeten sind, was ihre Bewegungen hervorruft und was der Zweck derselben ist.

Ebenso dunkel und wo möglich noch dunkler als die s. g. Anziehungskraft sind jene Kräfte der Wärme, des Lichts, der Elektrizität, des Magnetismus rc., mit denen die höhere Physik sich beschäftigt. Hier besteht die ganze Errungenschaft der exakten Wissenschaft in der Feststellung einer Anzahl von Thatsachen (Wirkungen) und der Zurückführung derselben auf Eine und dieselbe Kraft (Ursache), welche man übereingekommen ist Wärme, Licht, Elektrizität rc. zu nennen, ohne daß ein Mensch zu sagen weiß, was diese Namen zu bedeuten haben. Denn wir behaup-

ten, daß der exakteste Naturforscher nicht einmal eine dunkle, sondern in Wahrheit gar keine Vorstellung hat weder von jenem oscillirenden Aether, der die Erscheinungen des Lichts und der Farbe hervorrufen soll, noch von der immanenten Bewegung (Selbstbewegung?) der Atome eines Körpers und deren Uebertragung auf die eines andern, worauf die Wärme und Erwärmung beruhen soll, und noch weniger von der elektrischen und magnetischen Kraft. Auch erscheint es uns nicht minder zweifelhaft, ob der Mensch besser oder weiser werde, wenn er weiß oder vielmehr glaubt, daß die Lichterscheinungen im Grunde Aetherooscillationen sind, die Wärme in jener Bewegung besteht u. s. w.

Nicht besser ergeht es der Chemie. Sie hat zwar die meisten s. g. praktischen Resultate geliefert; aus den Ergebnissen ihrer Forschung haben fast alle Handwerke und Fabriken, hat die Bereitung der Nahrungsmittel, der Medicamente ꝛc. Gewinn gezogen, wofür wir ihr herzlich gern dankbar seyn wollen. Denn wir sind weit entfernt, die Verbesserung der äußern Lage der Menschen gering anzuschlagen. Aber so wenig sie dem stetig zunehmenden Pauperismus zu steuern oder den Gesundheitszustand wesentlich zu heben vermocht hat, ebenso wenig vermag überhaupt die Verbesserung seiner äußern Lage für sich allein den Menschen besser, weiser oder auch nur glücklicher zu machen. Und wissenschaftlich steht die Chemie gerade so niedrig oder so hoch als die Physik. Denn ihr wissenschaftliches Grundprincip, die s. g. Wahlverwandschaft der Stoffe, ist nicht minder ein bloßer Name, von dessen Bedeutung der exakteste Chemiker so wenig eine Vorstellung hat als der Physiker von der Elektrizität oder der Astronom von der Anziehungkraft. Wir haben auch hier wiederum nur eine Anschauung (und nicht einmal eine klare) von den Wirkungen: wir erkennen nur, daß gewisse Stoffe in bestimmten Proportionen sich chemisch verbinden, sich gegenseitig durchdringen, während sie mit andern eine solche Verbindung verweigern. Aber wie dieß möglich, wodurch es geschieht, wie der neu entstandene Körper ein ganz andrer, mit ganz verschiedenen Eigenschaften ausgestattet seyn könne, davon haben wir

in Wahrheit keine Vorstellung, und der Ausdruck Wahlverwandtschaft ist eben nur ein Wort, um dieß völlig Unbekannte sprachlich zu bezeichnen und von anderm ähnlichen Unbekannten zu unterscheiden.

Mineralogie (Geologie, Geognosie), Botanik und Physiologie stützen ihre Forschung durchweg auf die Physik und Chemie. Ihre Resultate können mithin, wenn man auf die Grundbegriffe sieht und sich nicht mit bloßen Namen abspeisen läßt, keine größere Gewißheit und Evidenz haben als die jener. Sie haben in neuerer Zeit bedeutend dazu beigetragen, unsere Kenntniß von der Bildung der Mineralien (und resp. des Erdkörpers selbst), der Entwickelung der Pflanzen und Thiere sowie von der naturgemäßen Klassification derselben in Gattungen und Arten zu vermehren. Fragen wir sie aber, worin der Unterschied eines mineralischen, unorganischen Körpers vom organischen der Pflanze und des Thiers bestehe, so fehlt wiederum jede exakte Antwort. Der Grundbegriff der Botanik und Physiologie, der Begriff des Organismus, des Lebens, ist vielmehr ein Problem, um das die Männer der exakten Wissenschaft sich ebenso hoffnungslos streiten als je Philosophen um ihre grundlegenden Ideen. Hören wir die Exaktesten unter den Exakten, so sind alle die eigenthümlichen Erscheinungen, die das Organische vom Unorganischen, das Belebte vom Todten, das Beseelte vom Unbeseelten und schließlich das Geistige vom Materiellen unterscheiden, nur besondere Funktionen oder Thätigkeitsweisen (Kraftäußerungen), die aus der Eigenthümlichkeit der Gestaltung, Mischung und Mischungsverhältnisse der chemischen Stoffe, welche den organischen Körper bilden, hervorgehen. Bitten wir aber diese Exaktesten, uns zu sagen, was eine Funktion, eine Kraftäußerung sey oder worin jene Eigenthümlichkeit und resp. die chemische Mischung selbst bestehe, so — wissen wir zwar nicht, wie sie diese Bitte aufnehmen werden, das aber wissen wir gewiß, daß sie uns keine exakte oder auch nur verständliche Antwort geben werden. Sie vermögen es nicht, solange sie selbst und alle ihre Genossen anerkennen müssen, daß sie nicht zu sagen vermögen, was Materie und Kraft überhaupt sey. Dieß Unvermögen ist wie ein dichter

Nebel, der das Fundament und damit die ganze wissenschaftliche Herrlichkeit der exakten Naturwissenschaften in trübes Dunkel hüllt. Man hat freilich auch hier Wörter und Namen in Bereitschaft. Man nennt die Materie oder — da sie nur ein Conglomerat von Atomen seyn soll — die Atome das Substrat der Kräfte, man bezeichnet sie als das Ausgedehnte, Widerstandleistende und (in letzter Instanz) Undurchdringliche, Unzerstörbare, an dem die Kräfte als Bethätigungsweisen oder Aeußerungsformen accidentell haften und die Mannichfaltigkeit und den Wechsel der Erscheinungen (alle Bewegung, Veränderung &c.) hervorrufen. Materie und Kraft sollen sich also verhalten wie Substanz und Accidens, wie Wesen und Erscheinung. Allein dieser Unterschied löst sich in Nichts auf, sobald man bedenkt, daß ja alle Ausdehnung, Widerstandsleistung, Undurchdringlichkeit in Wahrheit nur Kraftäußerung ist: das Undurchdringliche, gegen jedes Eindringen, jede Zerstörung Widerstand Leistende ist die Kraft des Widerstandes, das den Raum Erfüllende ist die Kraft der Ausdehnung, das Starre, Beharrliche ist die Kraft der Beharrlichkeit. Kurz das, worin die Materie im Unterschiede von der Kraft bestehen soll, ist vielmehr selbst Kraft und nichts als Kraft. Soll also Leben, Seele, Geist nichts Substanzielles für sich, sondern nur ein Accidentelles weil nur Funktion oder Kraftäußerung seyn, so kann dieß Accidens doch nicht an der Materie als einem von der Kraft verschiedenen Etwas, sondern nur an anderen Kräften, an der Kraft des Widerstandes, der Ausdehnung &c. haften, — d. h. in Wahrheit ist nur eine Einigung verschiedener Kräfte vorhanden, von denen die Eine ganz willkührlich als der Träger, das Substrat, das Wesentliche, die andre als das Getragene, Accidentelle, Unwesentliche betrachtet wird, während die Sache sich ebenso gut umgekehrt verhalten könnte. Lassen wir aber selbst jenen gedankenlosen Unterschied von Materie und Kraft gelten, so sind doch die s. g. Atome, denen allein die Undurchdringlichkeit und Unzerstörbarkeit zukommen soll, — jene schlechthin unwahrnehmbaren, kleinsten (von den Molecülen noch zu unterscheidenden) Ur-theilchen — in Wahrheit schlechthin un-

vorstellbar, wiederum ein bloßer gedankenloser Name. Jedenfalls fragt es sich, ob wir irgend besser und weiser werden, wenn wir mit den exakten Naturforschern glauben, daß die Seele bloße Funktion jenes X sey, das sie Materie zu nennen belieben und vorzugsweise im todten Steine, Holze ꝛc. ausgedrückt finden. —

Wir übergehen die übrigen Wissenschaften, welche wie die Logik und Psychologie, die Jurisprudenz und Staatswissenschaft, die Geschichte, die Theologie, entweder unmittelbar zur Philosophie gehören, oder doch, sofern sie auf der Erkenntniß des menschlichen Wesens und damit des Geistes in seinem Verhältniß zu Gott und Welt beruhen, eine philosophische Basis haben. Die Jurisprudenz und Staatswissenschaft bekümmert sich zwar heutzutage wenig oder gar nicht um ihre philosophische Basis, um den allgemeinen Begriff des Rechts, ebenso wenig als die neueste Theologie um den Begriff der Religion und des Glaubens oder die moderne Geschichtschreibung um den Begriff des menschlichen Geistes und Willens, dessen Geschichte sie darzustellen hat. Aber daraus, daß diese Wissenschaften von ihrer philosophischen Grundlage keine Notiz nehmen und nur auf das s. g. positive Recht, auf die geltende positive Religion (Confession), auf die bloße gegebene Thatsache sich basiren, folgt keineswegs, daß sie exakte Wissenschaften sind; es folgt vielmehr daraus nur ein Plus ihrer Unwissenschaftlichkeit und Unexaktheit. Denn es leuchtet von selbst ein, daß das s. g. positive Recht bloß darum, weil es geschriebnes Gesetz irgend eines Staats ist, noch nicht an sich Recht ist, ebensowenig als die Religion oder Confession bloß darum, weil sie in irgend einer Kirche positive Geltung hat, die wahre Religion ist. Und ebenso klar ist, daß nicht jede constatirte Thatsache ein geschichtliches Ereigniß ist. —

Das Wesen aber des Geistes ist der Möglichkeit des Wissens im engern Sinne entzogen, theils weil es, wie gezeigt, Jeder nur an und in sich selbst zu erkennen und nur von dieser subjektiven Erkenntniß aus das geistige Wesen Anderer wie die allgemeine Wesenheit des Geistes zu erfassen vermag, theils weil die Auffassung desselben der Natur der Sache nach nicht die volle

Bestimmtheit haben kann, welche die Anschauung gegebener Objekte gewährt. Das ist der Grund, weßhalb die Philosophie, sofern sie nothwendig von der Erkenntniß des Geistes ausgeht, niemals zu einer exakten Wissenschaft sich erheben, niemals ein Wissen im engern Sinn gewähren wird und kann. — Welcher von den nachgewiesenen Arten des Wissens = überhaupt die philosophische Erkenntniß angehöre, werden wir in einem folgenden Artikel darzuthun suchen. Damit wird sich zugleich zeigen, welche Stellung der religiöse Glaube zu ihr und zu den übrigen Formen des Glaubens und Wissens einnimmt.

Im vorliegenden Artikel haben wir nur diese Formen im Allgemeinen feststellen wollen. Damit aber hat sich uns das wichtige Resultat ergeben, daß Wissen und Glauben, weit entfernt sich streng zu scheiden, vielmehr auch in den exaktesten Wissenschaften auf das Engste zusammenhängen, ja daß Dasjenige, was dem Wissen im engeren, eigentlichen Sinne angehört, nicht nur an Umfang sehr gering ist, sondern auch unbedeutend und werthlos erscheint gegen das, was überall der Sphäre des Glaubens zufällt. Es ist in der That nur die Gedankenlosigkeit und Unwissenschaftlichkeit der s. g. exakten Wissenschaften, welche sie zu dem Wahne führt, an allen ihren Resultaten, Folgerungen und Voraussetzungen ein strenges eigentliches Wissen zu besitzen und von der Höhe desselben herabsehen zu dürfen auf die Bestrebungen der Philosophie und die bloßen Glaubenssätze der Religion. —

Die Elemente der Psychologie vom Standpunkte des Materialismus.

Von Dr. Med. Czolbe.

Diese Zeitschrift hat erklärt, der Sammelplatz für verschiedenartige philosophische Auffassungen der Dinge seyn zu wollen. Sollte der kürzlich von J. H. Fichte *) so sehr ungünstig beurtheilte Materialismus unbedingt ausgeschlossen seyn? Ich gebe

*) 23. Bd. dieser Zeitschrift. 1. Heft. S. 136 — 143.

gern zu, daß derselbe, wie er bisher entwickelt worden ist, den Namen einer philosophischen Auffassung gar nicht verdient. Muß denn aber ein Princip der Erklärung deshalb absolut impotent oder gar schädlich seyn, weil es bisher schlecht angewendet wurde?

Das Grundprincip des Materialismus ist nicht so ganz willkührlich, als man gewöhnlich glaubt. Da ich in allen Fällen, in welchen mir eine mich vollständig befriedigende Erklärung oder Erkenntniß des Zusammenhanges gewisser Dinge gelungen ist, eine sinnlich klare Vorstellung, oder einen ebenso beschaffenen Begriff davon besitze und das Uebersinnliche oder Unsinnliche ausgeschlossen habe, so darf ich wohl inductiv schließen, daß bei allem Nachdenken über die Welt, oder bei der Erklärung der Erscheinungen im Allgemeinen, wenn sie gründlich und vollständig seyn soll, das Uebersinnliche stets und unter allen Umständen ausgeschlossen werden muß, ich darf schließen, daß diese Operation ein wesentliches Merkmal jeder tiefern Erklärung ist, oder in ihren Begriff gehört. Das Grundprincip des Materialismus erscheint mir aber nicht nur als Consequenz der inductiven Logik, ich muß es auch für einen innern Widerspruch, oder für absurd halten, in der Wissenschaft, in dem Streben nach klaren Vorstellungen und Begriffen von dem Zusammenhange der Dinge — Uebersinnliches d. h. Unklares anzunehmen. Wenn jemand eine Flüssigkeit klar zu machen bestrebt ist und dabei Unklares hineinwirft, wird man ihn doch thöricht nennen. Aehnlich aber erscheint mir die gewöhnliche Logik. Es versteht sich fast von selbst, daß nicht von der Ausschließung der unzähligen Dinge die Rede ist, welche wegen Beschränktheit unserer Sinne nicht wahrnehmbar sind und zum größten Theil wohl stets in dieser Bedeutung übersinnlich bleiben werden —, ebensowenig der Dinge, die nur Einige wahrgenommen haben, während Andere nur historisch daran glauben; nur dasjenige ist zu eliminiren, was an sich oder durch seine eigene Beschaffenheit nicht wahrnehmbar, oder übersinnlich seyn soll.

Ich kann in der obigen Deduktion keinen Fehler finden, wenn ich auch sehr wohl weiß, daß die erste Prämisse auf dem

nur individuellen Bedürfniß nach sinnlich klaren Schlüssen und Begriffen basirt. Die speculative Philosophie basirt in letzter Instanz auf einem andern Bedürfniß. Ist denn aber das Bedürfniß nach anschaulichen Schlüssen und Begriffen so durchaus verächtlich? Männer, die nicht zu den Schlechten gehören, haben für die Plastik, die Anschaulichkeit der griechischen Weltauffassung geschwärmt. Wir wollen nicht die Phantasiegebilde der Griechen, aber wir sind nicht im Stande in unserm Herzen die Sehnsucht nach einer Erkenntniß der Welt zu unterdrücken, welche aus den seit dem classischen Alterthume entwickelten empirischen Wissenschaften folgend — plastisch oder anschaulich ist, wie jene antike Religion. Ist doch selbst der christliche Theologe nicht befriedigt von den dunkeln Worten seiner Offenbarung und hofft dereinst das zu schauen, was ihm hier unklar war! Da es offenbar in dem Grundprincipe des Materialismus liegt, ebendasselbe durch sinnlich klare Schlüsse und Begriffe innerlich schauen zu wollen, wofür die speculative Philosophie nur übersinnliche Annahmen oder dunkle Worte hat, so erscheint mir wenigstens jenes Princip als das erhabenste oder idealste, was ein Mensch bei seinem Nachdenken wählen kann.

Man wird sagen: dein Princip ist nicht überall durchführbar. Darauf läßt sich nur durch eine systematische Darstellung des Materialismus antworten, wie sie allerdings noch nicht existirt. Auf den Vorwurf, daß das Princip des Materialismus zur Unmoralität führe, würde ich zunächst nachweisen, daß gewisse ächt christliche Grundsätze z. B. von der natürlichen Neigung des Menschen zum Bösen, der Verdienstlosigkeit unserer guten Handlungen — sich als rein mechanische aus der menschlichen Natur entwickeln lassen, daß die moralische Freiheit auf's sicherste besteht und erkannt werden kann auch ohne die Annahme der absoluten Freiheit des Willens, und würde dann das Princip der Ethik deduciren, welches Romang a. a. O. dieser Zeitschrift S. 1—32 vertheidigt, indem er es S. 30 so ausdrückt: „das Streben, zwar seine eigene Befriedigung zu suchen, jedoch nur in der Hingabe an das Andere, — dies eben ist Liebe.“ Ich

würde nachweisen, daß gewisse Resultate des Materialismus, vor denen Sentimentalität und demokratischer Liberalismus freilich sich sträuben, wie der Kranke vor einer heilsamen Operation, geeignet sind, einer solchen Ethik eine innere Kraft zu verleihen, ähnlich dem werthvollen Elemente im römischen Stoicismus. In der Philosophie, dächte ich, gilt es aufrichtig zu seyn, selbst auf die Gefahr hin, lächerlich zu erscheinen. Ich scheue mich deßhalb gar nicht, die lebhafteste Ueberzeugung auszusprechen, daß ich solchen Materialismus für die Weltauffassung jener dritten möglichen Weltperiode halte, von der Böth der Philologenversammlung von 1850 sagte, daß sie die ächten Elemente des Antiken und des Modernen zu einer höheren Einheit innigst verschmelzen würde; oder von der Dr. Strauß in seiner Betrachtung über Julian sagt: „Materiell ist dasjenige, was Julian aus der Vergangenheit festzuhalten versuchte, mit demjenigen verwandt, was uns die Zukunft bringen soll: die freie harmonische Menschlichkeit des Griechenthums, die auf sich selbst ruhende Mannhaftigkeit des Römerthums ist es, zu welcher wir aus der langen christlichen Mittelzeit und mit der geistigen und sittlichen Errungenschaft von dieser bereichert, uns wieder herauszuarbeiten im Begriff sind."

Ich mag hier nicht auseinandersetzen, woher die Neigung einzelner heutiger Schriftsteller zum Materialismus kommt, von der Fichte (a. a. O.) bemerkt, sie habe sich in diesem Grade vielleicht noch niemals gezeigt, außer etwa in den allerentkräftetsten Zeiten des untergehenden Neuplatonismus und Synkretismus. Trotz allem dem halte ich es mit obigem Philosophen für Ignoranz zu behaupten, daß die heutigen Naturwissenschaften zum Materialismus neigen; es sind unzählige speculative Elemente darin und Fichte hat namentlich vollkommen Recht, darauf hinzuweisen, „daß die Naturforscher es für längst entschieden halten, daß die sinnlichen Qualitäten blos auf subjektiven Erregungen unseres Organismus beruhen, daß sie vom objektiven Wesen der Natur gar Nichts enthalten, daß sonach unser *Erkennen* mit ihnen gerade außer der eigentlichen Reali-

t ä t sich befindet.“ Es ist mir durchaus nicht unbekannt, daß Lotze, ein Mann, vor dessen philosophischer und naturwissenschaftlicher Bildung ich die tiefste Achtung hege, in seiner medicinischen Psychologie *) S. 174. es ein längst überwundenes Vorurtheil älterer Zeiten nennt, daß in den äußeren Reizen irgend etwas von der sinnlichen Qualität der Empfindung schon vorhanden sey, deren Anschauung sie mittelbar in unserem Bewußtseyn erwecken. Die Quelle der qualitativen Sinnesempfindungen, meint er, haben wir nur in uns selbst zu suchen. Ich muß indeß dieser Behauptung, deren Beweis Lotze voraussetzt, leider auf's entschiedenste widersprechen und werde in dem folgenden Anfange einer systematischen Entwickelung des Materialismus meinen Widerspruch begründen.

Wahrhaft werthvoll sind nur diejenigen naturwissenschaftlichen Ansichten, welche durch Beobachtung, oder mit Hülfe der Mathematik controlirt werden können. Die andern, für die Philosophie vielleicht bedeutungsvollsten z. B. die oben angeführte — werden äußerst vernachlässigt, weil, wie die Empiriker selbst sagen, hier doch durch Beobachtung und Mathematik keine Sicherheit zu erlangen sey und solche Ansichten mehr Sache der Philosophen wären. Was einmal in diesem sehr ganggeschätzten Gebiete einer naturwissenschaftlichen Autorität so g e s c h i e n e n hat, das beten Jahrhunderte sklavisch nach und Philosophen bauen auf solche Prämissen, wenn sie ihrem speculativen Principe correspondiren, ihre Deductionen. In dieser Art überwindet man die Vorurtheile älterer Zeiten!

Auf den Vorwurf, daß die folgenden Betrachtungen Hypothesen sind, erwidre ich, daß die zu widerlegende Behauptung der Naturforscher ganz dieselbe Beschaffenheit hat. Unter Hypothese verstehe ich einen formell unsichern Schluß, der aber materiell vollkommen richtig seyn kann. Mit solchen formell unsichern Schlüssen müssen wir uns aber bei den für die Philosophie bedeutungsvollsten naturwissenschaftlichen Fragen, weil un-

*) Medicinische Psychologie, oder Physiologie der Seele. Leipz. 1852.

sere sinnlichen Wahrnehmungen (die Prämissen des Schlusses) hier beschränkt sind, begnügen. Ihre materielle Wahrheit wird für das menschliche Bedürfniß durch ihr Zusammenstimmen mit der ganzen Weltauffassung garantirt.

§. 1. Die Nerven als passives Substrat.

Für sinnlich wahrnehmbare Bedingungen der geistigen Vorgänge im Menschen und seiner Handlungen hält man einerseits das Nervensystem, andrerseits diejenigen physikalischen Agentien, welche auf die Sinnesnerven wirken.

In den fünf Sinnesorganen beginnen die Nervenfäden, verlaufen zur Schädelhöhle, wo sie, wie es scheint, mit eigenen Fäden des Gehirns und Anhäufungen von Ganglienzellen zu den Organen desselben zusammengelegt sind. Daraus treten wieder Nervenfäden hervor, um in den Muskeln zu enden. Die physikalischen Agentien, welche direkt auf die Sinnesnerven wirken, sind theils einfache mitgetheilte Bewegungen in ihren verschiedenen Modifikationen z. B. Berührung, Druck und Stoß, theils Vibrationen. Ebenso wie der Schall werden von Faraday u. A. sämmtliche Imponderabilien als Vibrationen oder ähnliche mitgetheilte Bewegungen betrachtet, und in den Umfang dieses Begriffes scheinen auch Geschmack und Geruch zu gehören, indem sie bei atomistischen oder molecülaren Processen z. B. dem chemischen, der Auflösung, — ähnlich entstehen dürften, wie Licht, Wärme und Elektricität.

Da wir nun wahrnehmen, daß diese physikalischen Agentien auf die Sinnesnerven eine Wirkung ausüben und da als ihre verbreitetste oder allgemeinste Wirkung auf die Körper ihre Fortpflanzung in dieselben bekannt ist, so müssen wir vorläufig schließen, daß sie sich auch in die Sinnesnerven und deren Verlauf fortpflanzen. Gegen diesen Schluß ist indeß die Thatsache, daß die Anwendung von Druck, Stoß und Elektricität auf den Seh- und Hör-Nerven Wahrnehmungen von Licht und Schall bewirkt, als Einwand erhoben worden, da doch bei mechanischer Fortpflanzung, wie es scheint, Wahrnehmung von Druck, Stoß und Elektricität bewirkt werden müßte. Die fol-

gende Betrachtung wird zeigen, daß dieser Einwand ganz unzureichend ist.

Eine der nothwendigen Bedingungen zur Fortpflanzung von Vibrationen ist die Elasticität des Mediums. Ob die Nervenfäden beim Lebenden elastisch sind, läßt sich durch Beobachtung nicht entscheiden, da aber nichts dagegen spricht, sind wir berechtigt, ihnen innere Elasticität zuzuschreiben. Dubois-Reymond nennt sie elastisch weich. Es ist nun bekannt, daß sich dieselbe Vibrationsbewegung in verschiedenen Körpern mit sehr verschiedener Geschwindigkeit fortpflanzt, wie nur kürzlich auch für Licht und Elektricität erwiesen wurde, und in manchen ihre Fortpflanzung fast gar nicht stattfindet (undurchsichtige Körper, schlechte Leiter des Schalles, der Wärme, Nichtleiter der Elektricität), obwohl von vielen die Elasticität genau genommen als allgemeine Eigenschaft der Körper angesehen wird. Es darf deshalb nicht für unmöglich gehalten werden, daß es Körper von so eigenthümlicher Elasticität giebt, daß sie nur für eine bestimmte Art von Vibrationen das Substrat bilden, oder dieselbe fortpflanzen. Wenn diese durch irgend eine andere Art einfacher oder vibrirender Bewegung von gewisser Intensität einen Anstoß erhalten, können sie diese Bewegung zwar nicht fortpflanzen: indem dieselbe aber reflektirt wird, werden sie dennoch durch den im Reflexionswinkel erfolgten Anstoß wegen der oben erwähnten wesentlich gleichen Beschaffenheit aller Imponderabilien in der ihrer eigenen Elasticität angemessenen, so zu sagen vorherbestimmten Vibrationsbewegung schwingen. Vergleicht man mit der Annahme so beschaffener Körper die Thatsache, daß wir durch jeden Sinnesnerven nur eine Art von Erscheinungen wahrnehmen, was man seine specifische Energie nennt, so wird man schließen können, daß jeder Sinnesnerv durch seine atomistische oder moleculare Struktur eine solche Elasticität besitze, daß er stets nur eine Art der ihn treffenden physikalischen Agentien mechanisch fortzupflanzen im Stande ist, und auch dann in der seiner Elasticität angemessenen oder durch dieselbe vorherbestimmten Vibration schwingen muß, wenn er durch irgend eine andere

Art einfacher oder vibrirender Bewegung von gewisser Intensität einen Anstoß erhält. Die Thatsache, daß die Anwendung von Druck, Stoß und Elektricität auf den Seh- und Hör-Nerven Wahrnehmungen von Licht und Schall bewirkt, widerlegt also keineswegs den oben gebildeten Schluß, daß die physikalischen Agentien sich mechanisch in die Sinnesnerven fortpflanzen. Diese sind passives Substrat, können aber trotzdem in Folge eines fremdartigen Anstoßes die ihnen angemessene Thätigkeit bewirken. Darin liegt durchaus kein Widerspruch.

Es giebt Einige, welche annehmen, daß beim Neugebornen die Beschaffenheit der verschiedenen Sinnesnerven ganz dieselbe sey und erst dadurch, daß jedes Sinnesorgan wegen seines eigenthümlichen Baues nur ein bestimmtes Agens auf seinen Nerven wirken läßt, allmählig die später thatsächlich verschiedene Beschaffenheit oder specifische Energie der Sinnesnerven entstehe. Dies scheint unrichtig zu seyn. Denn die Haut z. B. ist so gebaut, daß die Licht- und Schallwellen sich ganz gut hindurch zu den zugehörigen Nerven fortpflanzen könnten; trotzdem nehmen wir Licht und Schall nicht durch die Haut wahr. Die Sinnesorgane können nur dazu dienen, gewisse Bewegungen, bevor sie den Nerven treffen, zu verstärken, sie sicher zum Nerven zu leiten und durch eine passende Lagerung des Nerven seine Berührung recht leicht und vollständig zu machen. Das Auge regelt den Gang der Lichtstrahlen zum Sehnerven, so daß auf denselben ein deutliches Bild fällt. Die übersinnliche specifische Energie der Sinuesnerven, für welche wir nach dem Grundprincipe des Materialismus einen sinnlich klaren Begriff: ihre specifische Elasticität, gefunden haben, scheint hiernach nicht allmählig entstanden, sondern den Nerven angeboren zu seyn.

Die von Dubois-Reymond u. A. in den Nerven erwiesenen elektrischen Ströme dürften durch den Prozeß entstehen, welcher, wie wir annehmen müssen, einen Wiederersatz der Nerven fortdauernd bewirkt. Damit stimmt zusammen, daß die Ganglienzellen einerseits von vielen Physiologen mit Grund für Apparate

zum Wiederersatz der Nerven gehalten werden *) und andrerseits die elektrischen Lappen des Zitterrochens bloße Aggregate von sehr großen multipolaren Ganglienkörperchen sind, welche von einem sehr reichen, weitmaschigen Gefäßnetze durchwirkt werden. Daß in dem Momente der Reizung eines Nerven seine elektrische Strömung eine Schwächung (Schwankung, oder Unterbrechung) erfährt, dürfte ein entschiedener Beweis seyn, daß Empfindung nicht auf Elektricität beruhe. In diesem Falle müßte ja die permanente Strömung durch Reizung verstärkt werden. Zwei verschiedenartige Thätigkeiten aber, die gleichzeitig in demselben Körper stattfinden, müssen sich stets einigermaaßen stören.

§. 2. Die physikalischen Agentien als Sinnesqualitäten.

Bilden die in den Sinnesnerven stattfindenden Bewegungen: einfacher Stoß in seinen verschiedenartigen Modifikationen, Schall, Licht, Wärme, Geschmack und Geruch, ganz allein die in uns zum Bewußtseyn kommenden Sinnesqualitäten —, oder sind sie nur quantitativ verschieden (verschiedene Quantitäten der einen mitgetheilten Bewegung) und kommen von anderswoher gewisse Qualitäten hinzu z. B. zu den Lichtbewegungen Farben, zu den Schallbewegungen Töne? Die Physiologen setzen dies letztere gewöhnlich als sich fast von selbst verstehend voraus, ohne indeß trotz der ungemeinen Wichtigkeit der Frage die darin vorliegenden Begriffe genauer zu analysiren und zu vergleichen. Der Werth ihrer Voraussetzung dürfte deshalb sehr zweifelhaft seyn.

Die verschiedene Quantität eines in bestimmtem Dichtigkeitszustande befindlichen Körpers entsteht theils durch die verschiedene Zahl gleicher Volumina, theils durch Volumina desselben von verschiedener Länge, Breite und Dicke. Der Begriff Quantität besteht also in Bezug auf die Körper allein aus zwei Elementen der Mathematik: der verschiedenen Zahl und den verschiedenen Dimensionen des Volumens, zu welchen in dieser

*) Die Nervenröhren scheinen den Inhalt der Ganglienzellen endosmotisch und capillar anzuziehn.

Wissenschaft als ihr drittes Element noch die Form des Volumens kommt.

Mitgetheilte Bewegungen müssen, da wir keinen Grund haben, sie für unendlich zu halten, eine Begrenzung, wie die Körper haben, man muß auch bei ihnen von Volumen sprechen, welches verschiedene Dimensionen hat. Sie sind deshalb auch verschieden an Zahl. Soweit kann man also den Begriff Quantität, wie wir ihn bei Körpern fanden, auch auf die mitgetheilten Bewegungen ausdehnen. Wenn nun aber zugächst aus ihrem Verhältnisse zur Elasticität des Substrates, in welches sie sich fortpflanzen, ihre Geschwindigkeit resultirt (wie z. B. die Geschwindigkeit des Schalles von der Elasticität seines Substrates abhängt), so gehört diese offenbar nicht in den Umfang jenes Begriffes. Man nahm deshalb außer der erörterten Quantität, welche man extensive nannte, noch eine intensive an, zu der unter andern die Geschwindigkeit der Bewegung gehöre. Das Gemeinsame beider Quantitäten sollte die Meßbarkeit seyn. Ist nicht aber Alles in der Welt meßbar? Da man sich auch die Sinnesqualitäten als Einheiten und begrenzt vorstellen muß, würde bei einer so großen Ausdehnung des Begriffes Quantität Alles nur quantitativ verschieden seyn. Es dürfte deshalb derselbe sehr viel enger, als ein rein mathematischer zu fassen und nur eine extensive Quantität anzunehmen, die verschiedene Geschwindigkeit der mitgetheilten Bewegungen aber a priori als qualitativ oder ganz specifisch verschieden anzusehen seyn.

Wenn es ferner heißt, die wahrnehmbare, verschiedene Geschwindigkeit der sich bewegenden Körper sey mit den Sinnesqualitäten nicht im mindesten zu vergleichen, so ist darauf zu erwidern, daß weil die letzteren ja nicht durch die Geschwindigkeit der Körper, sondern durch die der mitgetheilten Bewegungen an sich erklärt werden sollen, jener Vergleich nichts beweise. Da die Ortsveränderung der Körper eine Wirkung der ihnen mitgetheilten Bewegung ist, sind beide wesentlich zu unterscheiden, so daß man von der Beschaffenheit der einen durchaus *nicht* auf die Beschaffenheit der andern schließen darf. Der mit-

getheilten Bewegungen an sich können wir uns allein bewußt werden, wenn sie durch die Sinnesnerven hindurch unser Organ des Bewußtseyns: das Gehirn erreicht haben. In welcher Weise uns ihre verschiedene Geschwindigkeit bewußt wird, kann uns deshalb unmöglich irgend ein Vergleich mit außer uns vorgehenden Dingen oder deren entsprechenden Bildern: die sogenannte äußere Erfahrung deutlich machen, wir müssen deshalb allein der inneren Erfahrung folgen. Die innere Erfahrung im Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung (denn man nennt auch Vorstellungen, Begriffe, Urtheile 2c. 2c. innere Erfahrung) ist nicht etwa wesentlich verschieden von der sogenannten äußeren, denn auch diese findet innerhalb des Gehirns statt; der Unterschied besteht allein darin, daß letztere überhaupt nur dadurch möglich ist, oder es als das einfachere nothwendig voraussetzt, daß Sinnesqualitäten in uns entstehen, aus welchen sie zusammengesetzt ist, namentlich Farben, aus denen die Bilder der uns umgebenden Körper bestehen. Dieser Prozeß ist in der Wirklichkeit allerdings nur einer, läßt sich aber geistig zerlegen erstens in das Bewußtwerden der Farben an und für sich, welches innere Erfahrung genannt werden kann, weil wir dadurch noch nichts von äußeren Dingen erfahren, zweitens in das Bewußtwerden der aus den Farben zusammengesetzten Bilder äußerer Dinge: die sogenannte äußere Erfahrung. Durch letztere allein nehmen wir nun, wie bemerkt, verschieden schnelle Bewegungen von Körpern (oder den denselben entsprechenden Bildern) wahr, von denen wir aber wegen des erörterten Unterschiedes keinen Grund haben auf die Beschaffenheit der mitgetheilten Bewegungen an sich in ihrer verschiedenen Geschwindigkeit zu schließen. Die Beschaffenheit der mitgetheilten Bewegung an sich kann uns allein durch die innere Erfahrung zum Bewußtseyn kommen. Diese sagt uns aber, daß mitgetheilte Bewegungen von verschiedener Geschwindigkeit uns als die specifisch verschiedenen Sinnesqualitäten bewußt werden. Durch Analyse des Begriffes „Quantität“ erkannten wir a priori, daß die verschiedene Geschwindigkeit der mitgetheilten Bewegung nicht quantitativ oder mathematisch, son-

dern qualitativ oder specifisch verschieden sey; dasselbe beweist a posteriori die innere Erfahrung, die einzige, welche hier stattfinden kann.

Die Voraussetzung der Physiologen, daß die in der Physik als mitgetheilte Bewegungen erkannten äußeren Agentien der Sinne nur quantitativ verschieden seyen und von anderswoher gewisse Qualitäten im Gehirne sich mit ihnen verbinden, dürfte hiernach erstens auf einer mangelhaften Analyse des Begriffes Quantität und zweitens auf einem gar nicht anwendbaren Vergleiche beruhen, welcher durch Verwechselung der Bewegung der Körper oder ihrer Bilder mit der mitgetheilten Bewegung an sich entstanden ist. Wir erkennen mit sinnlicher Klarheit, daß die verschiedenen Geschwindigkeiten der mitgetheilten Bewegungen uns als irgend etwas qualitativ oder specifisch verschiedenes bewußt werden müssen; weshalb sie uns nun aber grade als Farben, Töne, Gerüche *rc.* *rc.* zum Bewußtseyn kommen, scheint eine Frage zu seyn, die über das Ziel der Erklärung hinausgeht.

Aus der Thatsache, daß dieselbe Bewegung eines Körpers gleich dichten Körpern von verschiedenem Volumen Bewegungen mittheilt, deren Geschwindigkeit sich umgekehrt wie ihre Volumina verhalten, kann man schließen, daß aus dem Verhältnisse einer bestimmten Bewegung zu dem Volumen, in welches sie sich verbreitet hat, dasjenige resultirt, was man Intensität der mitgetheilten Bewegung nennt. Es versteht sich von selbst, daß von dieser alles das gilt, was von der Geschwindigkeit gesagt worden ist. Da diese durch die innere Erfahrung als das Material der Sinnesempfindungen erkannt wird, folgt nothwendig, daß wir uns auch der verschiedenen Intensität der Bewegungen in verschiedener Weise durch die innere Erfahrung bewußt werden müssen, was auch wirklich der Fall ist. Wir werden uns sowohl der Verhältnisse bewußt, welche zwischen der verschiedenen Intensität und Geschwindigkeit jener Bewegungen stattfinden, als auch der verschiedenen Intensität an und für sich.

Was zunächst das Verhältniß der Intensität zu den Bewegungen von verschiedener Dauer, wie den Farben, Tönen *rc.* *rc.*

betrifft, so wird dasselbe uns als eine verschiedene Deutlichkeit derselben bewußt. Licht- und Schallwellen von sehr geringer Intensität werden uns als blasse Farben, matte und klanglose Töne bewußt, ihre Deutlichkeit wächst in gradem Verhältniß zur Intensität der Bewegungen. Was zweitens die Intensität an sich betrifft, ohne Rücksicht auf die verschiedene Dauer der Bewegungen, so wird sie uns in ihren verschiedenen Graden, wie die innere Erfahrung lehrt, als verschiedene Qualitäten bewußt, welche hier Gefühle genannt werden und in drei Gruppen zerfallen: Bedürfnisse, angenehme Gefühle und Schmerzen. Wenn nämlich physikalische Agentien von sehr geringer Intensität auf unsere Sinnesnerven wirken, so werden wir uns des quälenden, beunruhigenden Gefühls bewußt, welches wir Bedürfniß nennen. So entstehen Hunger und Durst durch zu schwache Reizung der sie bedingenden Nerven (nicht etwa durch gänzlich fehlende, welche eben gar nichts bewirken würde), Geschlechtstrieb durch denselben Zustand der Geschlechtsnerven. Durch zu geringe Erleuchtung entsteht das Bedürfniß nach Licht, durch zu geringe Wärme das Bedürfniß nach Wärme. Die auf zu geringer Intensität beruhende Undeutlichkeit der mehr zusammengesetzten Wahrnehmungen, der Vorstellungen und Begriffe ist zugleich mit dem Bedürfniß nach Klarheit oder Deutlichkeit derselben verbunden. Dagegen bewirken Reize von zu großer Stärke verschiedene Grade des Schmerzes, was namentlich Henle specieller erörtert hat. Haben die in unsern Sinnesnerven sich fortpflanzenden Bewegungen eine mittlere Intensität, so kommen mit der hinreichenden Deutlichkeit auch die verschiedenen Grade des Angenehmen, der Lust oder Freude zum Bewußtseyn.

Bei zusammengesetzten oder sich zusammensetzenden mitgetheilten Bewegungen z. B. Bildern, die aus Farben bestehn, Toncombinationen — resultirt aus der Art der Zusammensetzung der Theile entweder Gleichgewicht oder Mangel desselben. Gleichgewicht dürfte z. B. durch Zusammenstellung in einem mathematischen Verhältnisse, was man Regelmäßigkeit nennt, entstehn; oder durch Zusammenstellung zweier gleicher Dinge in entgegen-

gesetzter Richtung ihrer Theile: die Symmetrie. Der Begriff der Symmetrie dürfte mit dem des Gegensatzes oder Contrastes identisch seyn. Durch Zusammenstellung verschiedener Dinge, welche in einem oder mehreren wesentlichen Theilen übereinstimmen, oder die etwas Gemeinsames haben, mag dies nun Zweck, Stoff, Form, Thätigkeit, Ursprung rc. seyn, dürfte dasjenige Gleichgewicht entstehn, welches wir Harmonie nennen. Unregelmäßigkeit dagegen, Asymmetrie und Disharmonie dürften Mangel des Gleichgewichts bedingen.

Das Gleichgewicht der zusammengesetzten Bewegung gehört offenbar auch nicht unter den Begriff der Quantität, sondern ist etwas Qualitatives. Die innere Erfahrung lehrt, daß es als ein Gefühl des Angenehmen bewußt wird. Mangel des Gleichgewichts, ebenfalls ein Resultat der Zusammensetzung der Bewegung, kann aber erstens dadurch entstehen, daß Theile darin fehlen. Dann kommt der Mangel des Gleichgewichts als das Gefühl des Bedürfnisses zum Bewußtseyn. So wird die unvollständige oder mangelhafte Beschaffenheit von Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffen als Bedürfniß nach vollständigen bewußt; unvollständige Vorstellungscomplexe im Causalverhältnisse bewirken das Bedürfniß nach vollständigen. Mangel des Gleichgewichts zusammengesetzter mitgetheilter Bewegungen entsteht aber nicht blos durch Unvollständigkeit der Theile, sondern auch theils durch die eigenthümliche Art der Combination selbst, theils durch ein Zuviel von Theilen, durch Theile, die z. B. in eine regelmäßige oder symmetrische oder harmonische Combination nicht hineingehören, sie verwirren. Solcher Mangel des Gleichgewichts, lehrt die Erfahrung, kommt als ein unangenehmes, schmerzliches Gefühl zum Bewußtseyn.

Wie die verschiedene Intensität der mitgetheilten Bewegungen in drei Gruppen von Qualitäten: den Bedürfnissen, den angenehmen Gefühlen und den Schmerzen bewußt wurde, so ist des auch mit dem Gleichgewichte zusammengesetzter Bewegungen. Daraus, daß jede der drei Abtheilungen der Intensität verschiedene Grade hat und dies auch bei dem Gleichgewichte und den

beiden Arten des mangelnden Gleichgewichts der Fall zu seyn scheint, sind die verschiedenen Grade der Bedürfnisse, Lustgefühle und Schmerzen erklärlich; wenn jede dieser drei Gefühlsarten aber noch außer der verschiedenen Gradation eine sehr mannigfaltige Beschaffenheit zu haben scheint, so dürfte dies daher kommen, daß theils Gefühle verschiedener Grade und verschiedener Arten, theils Gefühle mit den unzähligen Arten der durch die Geschwindigkeit bedingten einfachen und combinirten Qualitäten (den Empfindungen), welche wiederum verschieden deutlich sind, sich mischen. Dadurch entsteht eine unendliche Menge von Combinationen, die wir irrthümlich für einfache Gefühle halten.

Da die Geschwindigkeit und Intensität der mitgetheilten Bewegungen stets verbunden und die zusammengesetzten Bewegungen ohne eine gewisse Geschwindigkeit und Intensität undenkbar sind, so folgt, daß das Bewußtseyn der durch die verschiedene Geschwindigkeit bedingten Qualitäten: der Töne, Farben ɽc., mögen sie einfach seyn oder als Bilder, Melodien ɽc. zusammengesetzt — stets von einem Gefühle des Bedürfnisses, oder einem angenehmen, oder einem schmerzhaften Gefühle begleitet seyn muß und daß umgekehrt diese Gefühle niemals ohne jene andern Qualitäten existiren. Damit stimmt die Erfahrung überein und die Ausnahmen sind nur scheinbar. Denn wenn es zuweilen scheint, daß gewisse Wahrnehmungen oder Vorstellungen mit keinerlei Gefühl von Bedürfniß, oder Lust, oder Schmerz verbunden sind, so kommt dies wohl nur daher, daß die sie begleitenden Gefühle sich mit andern ähnlichen oder gleichen in uns zu dem sogenannten Gemeingefühl oder der Stimmung mischen und nicht als besondere, speciellen Wahrnehmungen oder Vorstellungen entsprechende unterschieden werden können. Wenn andrerseits Gefühle für sich zu bestehen scheinen, namentlich jenes Gemeingefühl, so dürften dieselben niemals ganz rein, sondern stets mit Empfindungen gemischt seyn; das Gemeingefühl dürfte vorzugsweise durch Bewegungen entstehn, die zu allgemein im Nervensysteme verbreitet und einzeln zu schwach, um gesondert zum Bewußtseyn zu kommen, eben nur als unbestimmte Summe

oder Resultante bewußt werden. Dabei ist zu bemerken, daß die Gefühle, weil sie viel weniger unvergleichbar sind, als die Empfindungen, sich viel eher, als diese zu einer Summe oder Resultante vereinigen können.

Auf die ungemeine Wichtigkeit der in diesem § erörterten Frage darf ich den Kenner der Psychologie nicht erst aufmerksam machen. Indem ich meine Beweisführung dafür, daß die Sinnesqualitäten sowohl der Empfindung, als des Gefühls ganz allein von den physikalischen Agentien gebildet werden, im folgenden § auch auf die Erklärung der alle jene einzelnen Qualitäten umfassenden Qualität, welche man Bewußtseyn nennt, anwenden oder darauf ausdehnen werde, ist es klar, daß diese Beweisführung der Grundpfeiler meiner Psychologie ist.

§. 3. Das Bewußtseyn als eine durch den Bau des Gehirns bewirkte Qualität.

Alle inneren Erfahrungen: Wahrnehmungen, Bedürfnisse, Lust- und Schmerzgefühle, Vorstellungen, Begriffe ꝛc. ꝛc. sind Thätigkeiten, die eine gemeinsame Qualität haben, welche man Bewußtseyn nennt. Worin besteht diese Qualität?

Jede der inneren Erfahrungen ist eine Einheit, in welcher der Ausgangspunkt einer gewissen Thätigkeit, den man das Ich oder Subjekt nennt, und der End- oder Zeitpunkt, den man das Objekt nennt, zusammentreffen (Identität des denkenden Subjekts mit dem gedachten Objekte). In einer Wahrnehmung z. B. nehme ich — etwas wahr, in einem Gefühle fühle ich den Schmerz, oder die Lust, oder das Bedürfniß, in einer Vorstellung stelle ich mir etwas vor. Dieses Ich ist nicht etwa das Bild unserer körperlichen oder geistigen Persönlichkeit, das keineswegs in jeder Wahrnehmung, in den Gefühlen, den Vorstellungen enthalten ist, sondern nur der inhaltslose Anfangspunkt des Wahrnehmens, Fühlens und Vorstellens. Eine solche Einheit aller inneren Erfahrungen ist nur sinnlich zu begreifen, wenn die sie bildenden Thätigkeiten eine in sich selbst zurücklaufende Richtung haben, so daß sie gegen sich selbst gerichtet sind, oder

sich selbst zum Angriffspunkte dienen. Die Richtung einer Thätigkeit fällt aber nicht unter den Begriff der Quantität, wie ich ihn im vorigen § feststellte. In der in sich selbst zurückläufenden Richtung aller inneren Erfahrungen, welche eine nicht weiter zerlegbare Einheit dieser Thätigkeiten bildet, scheint mithin ihre gemeinsame Qualität: „das Bewußtseyn" zu bestehn.

Wenden wir uns nun von den inneren Erfahrungen zu den in den vorigen §§ auseinandergesetzten physikalischen Thätigkeiten in den Sinnesnerven, so ist experimentell bekannt, daß dieselben erst im Gehirne und allein darin zum Bewußtseyn kommen. Das Gehirn ist ein complicirter Apparat, der jedenfalls geeignet ist, gewissen in ihm sich fortpflanzenden Bewegungen eine in sich selbst zurücklaufende Richtung zu geben, mag dies nun durch Rotation, Reflexion, oder auf irgend eine andere physikalische Art geschehn. Daraus und aus dem Begriffe des Bewußtseyns, wie er sich oben durch Vergleichung der inneren Erfahrungen bildete, können wir mit Recht schließen, daß das Gehirn dem physikalischen Materiale diejenige Richtung giebt, in welcher wir das Wesen des Bewußtseyns erkannten. Dieses ist also durch die Construktion des Gehirns bedingt. Wenn der Wiederersatz der Nerven des Gehirns, wie es wahrscheinlich ist, langsamer stattfindet, als ihre Abnutzung und hierdurch eine psysikalische Hemmung der Bewegungen des Gehirns periodisch entsteht, so muß in diesen Perioden auch die allgemeine Qualität, welche durch jene Bewegungen gebildet wird: das Bewußtseyn — aufhören. Darin dürfte der Schlaf bestehn.

Man wird einwenden, daß wenn das Bewußtseyn allein durch die angegebene Richtung der Thätigkeiten bedingt wäre, sich dasselbe theils sehr leicht künstlich darstellen lassen, theils auch außerhalb des thierischen Organismus in der Natur vorfinden würde. Ich finde keinen Grund, es in Abrede zu stellen, daß außerhalb des thierischen Organismus Thätigkeiten stattfinden können, welche die Qualität des Bewußtseyns haben. Sie sind dann aber theils so vereinzelt, theils so ganz zufällig unter einander und mit andern Thätigkeiten combinirt, daß sie sich un-

möglich unsern Sinnen so manifestiren können, als wir es an thierischen Organismen gewohnt sind. Wenn bewußte Thätigkeiten sich in dieser gewohnten Weise manifestiren sollen, so dürfte dies allein durch eine solche Combination derselben möglich seyn, wie sie durch den thierischen Organismus bewirkt wird, dieser dürfte das einzige Mittel dazu seyn. Es kann aber nichts dem einfachsten thierischen Organismus in seiner wesentlichen Construktion auch nur im entferntesten Aehnliches von Menschen künstlich dargestellt werden, und findet sich auch nichts derartiges sonst in der Natur.

Mit der Ansicht, daß das Bewußtseyn ein stabiles, unveränderliches und unverrückbares Verhältniß: die in sich selbst zurücklaufende Richtung der physikalischen Thätigkeiten im Gehirne sey, steht es ferner in scheinbarem Widerspruch, daß die Beschaffenheit des Bewußtseyns in demselben Menschen dem Sprachgebrauche nach sehr veränderlich, bald klar, bald unklar ist. Wenn dasselbe vor Beginn des Schlafes unklar wird, so dürfte dies dadurch geschehn, daß die Nerventhätigkeit durch die allmählig eintretende Hemmung langsamer und weniger intensiv wird, auch nicht auf einmal, sondern theilweise gänzlich aufhört, wodurch die Wahrnehmungen offenbar träger, blasser und fragmentarisch werden müssen. Das Bewußtseyn, wo es besteht, ist ganz dasselbe geblieben, nur sein Material hat sich verändert. — Man sagt ferner, daß bei der Entwickelung des Denkens, wie es beim Kinde und bei Erwachsenen stattfindet, das Bewußtseyn anfangs unklar sey. Die Entwickelung des Denkens besteht aber nur darin, daß sich das Material des Bewußtseyns theils vermehrt, theils in seiner Zusammensetzung verändert; das Bewußtseyn selbst bleibt dasselbe. — Man spricht drittens irrthümlich von Unklarheit des Bewußtseyns bei Wahrnehmungen, die, weil sie am Anfange mit unsern andern Wahrnehmungen und Gedanken nicht zusammenpassen, durch diesen Mangel des Gleichgewichts nach §. 2 ein unangenehmes Gefühl erregen und dadurch besonders bemerkbar werden z. B. das Klappern einer Mühle, der Lärm einer großen Stadt, das Geräusch einer Uhr. Wenn diese

Wahrnehmungen sich oft wiederholt und dadurch unsern andern Wahrnehmungen und Gedanken angepaßt haben, so daß der Grund zu jenem unangenehmen Gefühle wegfällt, werden sie dadurch auch viel weniger bemerkt, oder man wird sich ihrer weniger klar bewußt. Derartige unbeachtete Wahrnehmungen beweisen aber keine Veränderlichkeit in der Qualität des Bewußtseyns, das sich also auch hier als ein stabiles, unveränderliches Verhältniß bewährt. — Ebensowenig, als bei der sinnlichen Wahrnehmung im strengsten Sinne des Wortes von einer Unklarheit des Bewußtseyns die Rede seyn kann, sondern das, was man so nennt, wie wir gesehn haben, in der Mangelhaftigkeit des Materials und seiner Zusammensetzung, sowie in unbeachteten Wahrnehmungen besteht, ebensowenig ist bei den complicirteren psychischen Phänomenen die Qualität des Bewußtseyns, wie oft behauptet wird, eine veränderliche. Ursache des unklaren Denkens ist mangelhaftes Material und fehlerhafte Zusammenstellung desselben. Damerow nennt (Kritik des polit. u. relig. Wahnsinns 1851) den Wahnsinn im Allgemeinen eine Verrückung des Bewußtseyns. „Der Wahnsinnige habe vergessen, wer er sey und halte sich in der Einbildung für einen ganz andern, als wofür er sich früher bei noch ungestörter Gesundheit des Geistes ansah. Eine solche Verrückung des Bewußtseyns zeige, wie das menschliche Bewußtseyn gar nichts so festes, unwandelbares, unverrückbares sey, als man gewöhnlich glaubt." Eine sehr zu bezweifelnde Behauptung! Von dem Materiale des Bewußtseyns kann man wohl sagen, daß es im Wahnsinn in Unordnung gekommen sey, das reine Verhältniß des Bewußtseyns aber, abgesehen von seinem Inhalte, ist wohl ganz dasselbe geblieben. Es scheint der Wahnsinn den auseinandergesetzten Begriff der bewußten Thätigkeit als einer gegen sich selbst gerichteten, welche allerdings unverrückbar oder stabil ist, nicht zu widerlegen.

Nachwort des Herausgebers.

Vorstehenden Artikel glaubte die Red. der Zeitschrift nich

zurückweisen zu dürfen, um dem ausgesprochenen Programme derselben gerecht zu werden, daß sie in ihr kein Parteiorgan gründen wolle, daß sie daher auch solche Artikel aufnehmen werde, welche einen entgegengesetzten Standpunkt vertreten, oder unsere eigenen Ansichten angreifen, sofern sie nur in wissenschaftlicher Form gehalten seyen (Bd. XXI. S. 5. 7.). Dabei behielt jedoch die Red. das Recht sich vor, neben den gegnerischen Gründen zugleich auch die ihrigen geltend zu machen.

Für den gegenwärtigen Fall müssen wir uns jedoch, so wichtig auch die Angelegenheit an sich ist, aus rein sachlichen Gründen auf ein Paar kurze Bemerkungen beschränken. Da die vom Herrn Verfasser vorgetragenen Lehrsätze einer materialistischen Phychologie lediglich auf gewissen physikalischen und physiologischen Hypothesen beruhen; solche Fragen aber in einer philosophischen Zeitschrift unmöglich zu gründlicher Erledigung gebracht werden können: so muß es hier genügen, jenen Hypothesen, die für uns den Eindruck des Willkürlichen und Unbewiesenen behalten haben, unsere Zweifel kurz gegenüberzustellen, im Uebrigen aber unsere Leser auf andere Hülfsmittel der Orientirung zu verweisen. Da der Unterzeichnete noch nicht im Stande ist, — was ihm freilich das Gelegenste wäre, — auf ein umfassendes Werk über Anthropologie sich zu berufen, welches er für den Druck vorbereitet, und das auf alle jene Fragen umständlich einzugehen gedenkt: so verweist er in Betreff derselben die Leser der Zeitschrift um so lieber auf Lotze's „medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele" (Leipzig 1852), als ja auch der Herr Verf. seine Hochachtung vor diesem ausgezeichneten Forscher bezeugt und jenes Werk selber angeführt hat. Aber ebenso gehört Desselben „allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens" (Leipzig 1850) hierher; sodann die rein referirenden, aber den sichern Bestand der bisherigen Forschungen enthaltenden beiden Artikel von F. W. Volkmann über „Gehirn" und „Nervenphysiologie" im ersten und zweiten Bande von R. Wagners „Handwörterbuch der Physiologie." Alle diese Werke

enthalten eine indirecte, gleichsam im Voraus geschriebene Kritik der Aufstellungen des Herrn Verfassers.

Derselbe behauptet zuerst, die Nerven seyen innerlich elastische Körper und ihre Thätigkeit bei der Sinnenempfindung bestehe nur darin, die „Vibrationen", welche die äußerlich schwingenden Gegenstände, Licht, Schall, Druck, Stoß in ihnen erregen, weiter nach Innen fortzupflanzen. Lotze zeigt nun ausführlich („allgemeine Physiologie" §§. 30 und 31), daß und warum das Princip der Nervenwirkung, wie die Art ihrer Leitung, uns gleich unbekannt bleibe; ebenso, daß die beiden Hypothesen, welche man bisher darüber sich gebildet hat, die Hypothese einer durch die Nerven strömenden Flüssigkeit, wie die andere, einer Fortpflanzung der Nervenwirkungen durch innere Erschütterung der Moleculartheile in der Nervensubstanz (Letzteres würde noch am Ehesten der Vorstellung des Verfassers von „elastischen Vibrationen" in den Nerven entsprechen), gleich sehr oder gleich wenig dem Thatsächlichen entsprechen, d. h. daß beide Hypothesen in vollkommen gleichem Grade ungewiß seyen. Auch von der Annahme Dubois-Reymond's daß das Nervenprincip mit Elektricität identisch sey, zeigt Lotze (a. a. O. S. 389. 90) das Zweifelhafte und Ungenügende. Verhält es sich nun mit den bisherigen, sorgfältig ausgebildeten Hypothesen solchergestalt, so wird wohl auch der sehr rhapsodisch und lückenhaft ausgeführte Versuch des Herrn Verfassers kaum höhere Ansprüche zu machen sich getrauen. Ueber leere Vermuthungen jedoch zu streiten erscheint uns ganz unfruchtbar.

Ferner behauptet der Verf., daß die Sinnenqualitäten, sowohl in Betreff der Empfindung, als in Hinsicht des Gefühls für das Angenehme und Unangenehme, ganz allein von den physikalischen Agentien gebildet werden. Lotze zeigt umgekehrt die Unmöglichkeit einer solchen Annahme: er beweist auf das Ausführlichste, daß die Beschaffenheit der äußern Reize mit der innern Natur unserer Empfindungen nichts gemein habe, daß kein körperliches Organ Empfindung — als solche — erzeugen, sondern sie nur im psychischen Organe

veranlassen könne („Medicinische Psychologie“ S. 174—181). Kehrt der Verf. nur zu einer von den Physiologen selber bereits aufgegebenen Meinung zurück, so wäre ihm anzumuthen, die von Lotze sehr sorgfältig motivirten Gründe gegen dieselbe erst zu widerlegen. Wollte er die Ausführung dieses Gelehrten durchdenken, so würde er vielleicht aufmerksam auf die Schwierigkeiten, welche in jenen scheinbar einfachsten Vorgängen enthalten sind und die er, wohl ohne eine Ahnung davon zu haben, blos übersprungen hat.

Was endlich seinen letzten Satz betrifft: „daß das Bewußtseyn eine durch den Bau des Gehirns bewirkte Qualität sey,“ so hat er freilich damit nur eine Behauptung wiederholt, die schon anfängt für ein von selbst sich verstehendes Axiom zu gelten. Allerdings haben wir von C. Vogt u. A. die Versicherung gehört: „daß wie der Magen verdaue, die Leber Galle absondere, ebenso das Gehirn Gedanken, Bestrebungen, Gefühle erzeuge.“ Aber nach einer auch nur annähernden Erklärung, wie dieß möglich sey, haben wir uns vergeblich umgesehen; vielmehr, je genauer man diese behauptete Gleichheit ins Auge faßt, desto mehr verschwindet die Möglichkeit, aus blos organischen Processen irgend eine Function des Selbstbewußtseyns zu erklären; und auch der Verf. hat in dem kurzen Abschnitt über diesen Gegenstand das eigentliche Unbegreifliche in dieser Behauptung um Nichts begreiflicher gemacht. Zu einer ausführlichen und principiellen Kritik der materialistischen Hypothesen in der Psychologie ist übrigens hier nicht der Ort; doch werden wir seiner Zeit dieselbe nicht schuldig bleiben.

Zum Schlusse dieser kurzen Bemerkungen noch ein versöhnliches Wort an den Herrn Verf.! Der Eingang seines Aufsatzes verkündet, neben bescheidenem Sinne und der Toleranz gegen die Andersgesinnten, welche bei seinen Meinungsgenossen nur zu oft vermißt wird, auf unverkennbare Weise, welch Bedürfniß ihn eigentlich zu jenen Vorstellungen hingetrieben. Es ist das ächt wissenschaftliche Streben nach klarer und deutlicher Erkenntniß. Auch wir theilen dasselbe, und nur darin besteht die Mei-

nungsverschiedenheit zwischen ihm und uns, daß wir behaupten, und auch die volle Einsicht davon zu haben glauben, warum gerade der Materialismus eine solche Erkenntniß nicht zu gewähren vermöge. Offenbar verwechselt er „klare Begriffe" mit „sinnlichen", indem er meint, wo das „Uebersinnliche" angehe, da das „Unklare" beginne. Wir wollen nicht um Worte streiten; aber das möge der Verf. beherzigen, daß uns Andern, eben um unseres „Strebens nach klaren Begriffen und gründlichen Erklärungen" willen, das „Sinnliche" nichts Anderes seyn könne, als das Resultat verborgener und tiefer zu ergründender Ursachen.

Vielen gar nicht untüchtigen Geistern, besonders unter Naturforschern und Aerzten, mag es ähnlich ergehen wie unserm Verfasser. Der dunkle Drang nach freier und unbedingter Wissenschaftlichkeit, der gerechte Widerwille vor halb abergläubischen, halb willkürlichen Phantasieen, der Muth den Rechten der Wissenschaft bis auf die letzte Consequenz hin Nichts vergeben zu wollen, mag ihnen die Scheu einflößen, über das Sichtbarste und Faßlichste sich zu erheben. Könnten sie sich aber überzeugen, wie schlimm die Selbsttäuschung sey, in der sie sich mit dieser Furcht befinden, so wäre die nächste Scheidewand zwischen ihnen und uns gefallen, indem wir ebensowenig als sie den Rechten der Wissenschaft irgend etwas zu vergeben gedenken, aber eben aus diesem Grunde uns keineswegs begnügen können, die wahren Ursachen der Dinge blos in ihrer „sinnlichen" Erscheinung zu suchen.

T. im Februar 1854. J. H. Fichte.

Grundlinien einer Aesthetik des Plotin.

Von Dr. F. Gregorovius.

1. Plotin's Begriff des Aesthetisch-Schönen.

Plotin's Lehre vom Schönen ist ein bemerkenswerther Wendepunkt in der Geschichte der Aesthetik: sie steht in der Mitte

zwischen den ästhetischen Doktrinen des Platon und Aristoteles und denen der neueren Philosophie.

Wie Plotin überhaupt kein System der Philosophie aufgestellt hat, so hat er auch kein System des Schönen geradezu gegeben, vielmehr nur einzelne Begriffe und Ansichten entwickelt, welche sich in seinen Werken zerstreut finden. Denn nur zwei Bücher handeln ausdrücklich vom Schönen. Wir wollen seine Lehre zu einem Ganzen zu vereinigen suchen. Zuvor müssen wir die Meinung berichtigen, daß Plotin's Begriff von dem Schönen lediglich moralischer Natur sey. Sie ist irrig, denn er umfaßt alle Richtungen, auf welche sich das Schöne beziehen läßt; aber freilich hatte die Aesthetik im Sinne der Alten eine viel weitere Ausdehnung als bei uns und schloß überhaupt alles das ein, worin sich eine gewisse Einheit von Ideen und Formen offenbarte. Das rein Logische hat es mit dem Schönen nicht zu thun, weil der Gedanke der materiellen Erscheinung baar ist; das Ethische dagegen hat als Gesinnung oder Tugend die materielle Form in der Handlungsweise des Menschen und wird in der Harmonie des Leiblichen und Geistigen zu jener höchsten sittlichen Vollendung, welche die Alten das καλὸν κἀγαϑόν genannt haben. Darauf ist im Grunde alle Aesthetik der Alten, besonders des Platon, bezogen, welcher das Kunstschöne hauptsächlich nur als ein Erziehungsmittel betrachtete. So tritt allerdings die ethische Seite des Schönen als dessen höchste Stufe hervor, wie beim Platon so auch beim Plotin. Diese Ansicht des Plotin ist eben die platonische. Aber nichtsdestoweniger beschäftigt er sich auch mit der Metaphysik des Schönen, weil er das Wesen desselben untersucht und seinen ideellen Grund nachweist, endlich auch in die Natur des schaffenden Künstlers einen Blick wirft, den kein Philosoph vor ihm mit solcher Klarheit gethan hat.

Plotin hat sich ebensowol an seine Vorgänger angelehnt, als er selbstständig über sie hinausgegangen ist. Was das Erstere betrifft, so könnte man den genaueren Nachweis verlangen, woher er seine Ideen über das Schöne genommen hat, da er

sowol ein Pythagoräischer als ein Platonischer, als ein Aristotelischer Philosoph genannt wird.

Pythagoras hat über das Schöne einige philosophische Begriffe gegeben, welche hauptsächlich über die Musik, die Zahlen, die Harmonie und die Ethik mögen gehandelt haben. Wir wissen nichts Bestimmtes darüber, und es läßt sich deshalb von seinem Einfluß auf den Plotin nichts mehr erkennen. — Vom Platon dagegen und vom Aristoteles ist Plotin ganz durchdrungen, er hat beide in sich aufgenommen und namentlich den Platon durch den Aristoteles ergänzt. Denn Platon ging von der substantiellen Idee aus, einem allgemeinen und abstracten Wesen; diese Idee nahm auch Plotin an, aber als lebendig und concret, indem er ihr die schöpferische „Energie" zuschrieb, wie sie Aristoteles behauptete. Stufenweise entwickelt sie sich nun als actives Leben, gestaltet sich in Formen und schönen Körpern, welche freilich nur Scheinbilder (εἴδωλα) sind.

Beim Platon, der den Begriff des Schönen wegen der Lehre von den Ideen vielfach erörtern mußte, spielt ferner die Liebe eine Hauptrolle, weil sie der Affekt des Schönen und die Vermittlung zwischen der Idealität und der Materie ist; Plotin nahm diesen platonischen Begriff gleichfalls auf. Er macht die Liebe zum guten Dämon und Führer des Menschen, und läßt diesen an ihrer Hand von der schönen Sinnlichkeit bis zu den Regionen der höchsten Intelligenz hinaufsteigen, wo die Fülle aller Ideen, Gott oder das absolut Gute und Eine „angeschaut" wird. Alles dies also ist platonisch, und wo es sich vom Schönen handelt, kommt Aristoteles beim Plotin am wenigsten in Betracht. Sein großes und eignes Verdienst aber ist hauptsächlich der mit Entschiedenheit geführte Beweis, daß das Schöne der Ausdruck des ideellen Wesens sey, von dem der Stoff muß durchdrungen werden, und daß im Künstler selbst ein schaffendes Vermögen thätig sey, welches über die bloße Nachahmung der Natur hinausgehe.

Wollen wir nun Plotin's Lehre vom Schönen in ein System bringen, so ergiebt sich folgender Stufengang:

Der erste Grad des Schönen ist die Körperschönheit (Natur und Kunst oder das eigentch ästhetisch Schöne).

Der zweite Grad ist die ethische Schönheit.

Der dritte Grad die ideelle Schönheit.

Das erste Element des Schönen also ist körperlich. Darüber hat Plotin vier genau zu unterscheidende Sätze aufgestellt.

Erster Satz: Die Körperschönheit hat zu Organen ihrer Wahrnehmung das Auge und das Ohr.

Zweiter Satz: Die Materie ist nicht an sich schön, sondern alles Sinnlichschöne ist ein Scheinbild.

Dritter Satz: Die Idee ist das substantielle Wesen des Schönen; weder die Symmetrie, weil sie etwas Aeußerliches ist, noch die Größe machen etwas wahrhaft schön; vielmehr besteht die eigentliche Schönheit in der lebendigen Anmuth der Idee und ihrer vorherrschenden Einheit.

Vierter Satz: Die Natur der Kunst besteht in dem Anscheine der Wahrheit ohne Wahrheit zu seyn. Die Kunst ist eine Nachahmerin der Natur, gleichwol schafft der Künstler durch ein ihm eigenes schöpferisches Vermögen.

Alle diese Sätze wollen wir einzeln entwickeln.

Plotin's Buch vom Schönen (I, VI.) beginnt mit einer Aufzählung der Arten des Schönen, die für seine ganze Doktrin wichtig ist. Er sagt: *Τὸ καλὸν ἔστι μὲν ἐν ὄψει πλεῖστον· ἔστι δὲ ἐν ἀκοαῖς κατά τε λόγων συνθέσεις, ἔστι δὲ καὶ ἐν μουσικῇ ἁπάσῃ· καὶ γὰρ μέλη καὶ ῥυθμοί εἰσι καλοί. ἔστι δὲ καὶ προϊοῦσι πρὸς τὸ ἄνω ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως καὶ ἐπιτηδεύματα καλὰ, καὶ πράξεις, καὶ ἕξεις, καὶ ἐπιστῆμαί τε καὶ τὸ τῶν ἀρετῶν κάλλος. εἰ δέ τι καὶ πρὸ τούτων, αὐτὸ δείξει.* Hier werden also die Gattungen des sinnlich Schönen von dem ethischen Schönen geschieden, dessen Reich beginnt, wenn man von der Sinnenwelt empor steigt. Das Sinnliche oder das

Aesthetische ist aber das, was auf die natürlichen Sinne, auf das Auge und das Ohr, einen Eindruck macht. Es wird die schönen Körper der Natur und der Kunst umfassen, welche vorzugsweise unter jene beiden Hauptsinne fallen; denn daß Plotin die übrigen Sinne nicht genannt hat, fällt uns nicht so auf, wie es Creuzer aufgefallen ist, der in den Anmerkungen zu jener Stelle sagt: „Uebrigens hat Plotin die schönen Gerüche ausgelassen, welche doch Platon im Philebus (p. 290 Bip.) zu den schönen Dingen rechnet." Die Stelle des Platon ist bei Stallbaum p. 180. 181, bei Heindorf p. 51 und Theät. p. 204. Aber Platon sagt auch: „Wohlgerüche sind eine weit minder göttliche Art von Lust." Wir wollen also dem Plotin den Geruch schenken und ihm ebenso wenig verargen, daß er nicht an das Tastgefühl gedacht hat, weil dieses zwar die Körperlichkeit aber nicht deren Schönheit im Ganzen erfassen kann. Das Gefühl nimmt die Natur der Masse wahr, Form und Linie kann es nur zum Theil und nach einander erkennen. Dagegen opponirt sich freilich Herder in einer weitschweifigen Auseinandersetzung, worin er zu beweisen sucht, daß die körperliche Schönheit wahrhafter Weise nicht durch das Auge, sondern vielmehr allein durch das Tasten erkennbar sey. „Man klassifizirt, sagt er, die schönen Künste ordentlich unter zwei Hauptsinne, Gesicht und Gehör, und dem ersten Hauptmanne giebt man alles, was man will, aber er nicht fordert. — — Daß man Bildsäulen sehen kann, daran hat niemand gezweifelt, ob aber aus dem Gesicht sich ursprünglich bestimmen lasse, was schöne Form ist — das läßt sich nicht bloß bezweifeln, sondern gerade verneinen. — — Im Gefühl ist Wahrheit, im Gesicht ist Traum" (Herd. Werke z. schön. Lit. und Kunst XIX. p. 36. 71). Gewiß ist es richtig, daß der bildende Künstler keine Statue machen kann, wenn er ihre schönen Formen nicht auch erfühlt hat; daß wir aber die reale Schönheit einer Statue erst betastend erkennen sollen, ist ein wenig barbarisch, und nicht der Mühe werth, heute darüber zu reden. Wir wollen immerhin dem wackern Plotin das Zeugniß ausstellen, daß er mit ganz richtigem Blicke die Natur des

ästhetisch Schönen gerade darin erkannt hat, daß das Sinnliche an ihm, wenn auch wirklich, doch der groben Materialität entzogen und zu einem Schein (εἴδωλον) oder Scheinbilde vergeistigt sey, und daß er in dieser Erkenntniß nur die ideellen oder theoretischen Sinne, das Auge und das Ohr als Organe der Wahrnehmung des Schönen bezeichnet hat. Hegel hat in seiner Aesthetik dieselbe alte Klassification Plotin's strenge beibehalten: „Deshalb, sagt er, bezieht sich das Sinnliche der Kunst nur auf die beiden theoretischen Sinne des Gesichts und Gehörs, während Geruch, Geschmack und Gefühl vom Kunstgenuß ausgeschlossen bleiben. Denn Geruch, Geschmack und Gefühl haben es mit dem Materiellen als solchem und den unmittelbar sinnlichen Qualitäten desselben zu thun; Geruch mit der materiellen Verflüchtigung durch die Luft, Geschmack mit der materiellen Auflösung der Gegenstände, und Gefühl mit Wärme, Kälte, Glätte u. s. w. Aus diesem Grunde können es diese Sinne nicht mit den Gegenständen der Kunst zu thun haben, welche sich in ihrer realen Selbstständigkeit erhalten sollen und kein nur sinnliches Verhältniß zulassen." (I. 50.)

Plotin stimmt übrigens in seiner Ansicht ganz mit dem Platon und auch mit dem Aristoteles überein. Die ganze Stelle entlehnte er aus Platon, besonders aus dem Gorgias (Stallbaum p. 39), wo man fast dieselben Worte wiederfindet, und aus dem Hippias (Stallb. p. 90). Daß Platon Auge und Ohr gleichfalls für die Kunstsinne gehalten hat, geht deutlich aus dieser Stelle des Hippias hervor — ἀλλ' ὃ ἂν διὰ τῆς ἀκοῆς καὶ τῆς ὄψεως, τοῦτο φαῖμεν εἶναι καλόν. In der Republik (III. p. 401) bezieht Platon „die schönen Werke" ausdrücklich auf das Gesicht und das Gehör und unterscheidet die Musikliebhaber (φιλήκοοι) von den Liebhabern schöner Formen (φιλοθεάμονες). Bei Aristoteles findet man übereinstimmende Ansichten in seiner Republik (VIII. c. 25. p. 275) und in den Topic. VI. 3. p. 377: τὸ καλόν τὸ δι' ὄψεως ἢ τὸ δι' ἀκοῆς ἡδύ. — Plotin bezieht, wie wir gesehen haben, den meisten Kunstgenuß auf das Auge, und auch damit stimmt Platon wie Aristoteles

in vielen Stellen überein. Wir wollen uns mit einer einzigen Stelle Platons begnügen, der bekannten Sentenz aus seiner Republik (p. 307): „das Gesicht ist nicht Sonne, noch ist es Das, worin es entsteht, und was wir Auge nennen. Nein! aber ich halte es unter allen ästhetischen Organen für das sonnenähnlichste." Göthe scheint den Platon nachgeahmt zu haben in seinem Verse:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnte es das Licht erblicken!
Wär' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken.

Der zweite Satz Plotin's behauptete: Die Materie ist nicht an sich schön, sondern alles Sinnlichschöne ist ein Scheinbild. Der Ausspruch ist vortrefflich und darf schwerlich bestritten werden. Es ist das Resultat der platonischen von Plotin sehr ausführlich behandelten Lehre, daß die körperliche Schönheit nicht dem Stofflichen gehöre, sondern etwas Hinzugekommenes sey. Das ästhetisch Schöne wird deshalb von Platon und Plotin ein fremdes, erworbenes, gemischtes genannt (*καλὸν ἐπακτόν, ἀλλότριον, μικτόν, ἐπίκτητον*) im Gegensatze zu dem eigenthümlich Schönen oder dem Schönen an sich (*οἰκεῖον, παρ' αὐτοῦ καλόν*). Nur durch Theilnahme (*μέθεξις*) sind die Körper schön, und deshalb sind sie auch nur Scheinbilder. Richtig hat also Plotin erkannt, daß die Materie an sich nicht schön sey, sondern daß sie es erst durch einen ideellen Vorgang werden könne. Daß überhaupt nach seiner Ansicht die Sinnenwelt aller Realität entbehrt, mag hier auf sich beruhen bleiben; wer Plotin's System kennt, weiß daß ihm das Reelle nur das Ideelle ist, und daß er die sinnliche Form nur als eine Ahnung des Ideal-Schönen anerkennt. Aber dennoch ist er nicht wie Antisthenes ein Verächter des Aesthetischen; ausdrücklich tadelt er dessen Secte oder alle diejenigen, welche diese schöne Welt und die Schönheit der Körper verachten. Indem er also mit Recht das Materielle nur als den Stoff erkennt, in welchen das Schöne ideeller Weise hineingebildet wird, spricht er den Satz aus, d a ß d i e S c h ö n h e i t e i n i m M a t e r i e l l e n e m p f a n g e n e s i d e a l e s S c h e i n-

bild sey. Würde er den Begriff des ästhetischen Scheins nicht im üblen Sinne verstehen, so wäre Das ganz trefflich; bei ihm ist aber alles Sinnliche unberechtigt und nach seiner Emanationslehre ein Abfall in das Wesenlose. Weil nun das ästhetisch Schöne noch mit dem sinnlichen Element behaftet ist, kann ihm weder die schöne Natur noch die schöne Kunst genugsam die absolute Idee offenbaren; er strebt deshalb über sie hinweg in die Sphäre des Religiösen, in welche er die alles Sinnlichen entkleidete Ideal-Schönheit verlegt. Anerkennen wir aber Plotin's richtige Einsicht in den idealen Charakter des Schönen, wie sie besonders aus der Lehre von der „Theilnahme" (μέθεξις) sich erkennen läßt. Dieser Ausdruck ist dem Platon entlehnt und bleibt bei ihm, wie Aristoteles tadelnd sich aussprach, etwas dunkel. In seiner Geschichte der Philosophie (I. 232) sagt Hegel: „Aristoteles (Metaph. I. 6) schreibt den Ausdruck Theilnahme (μέθεξις) dem Platon zu, der damit den pythagoräischen Ausdruck Nachahmung vertauscht habe. Nachahmung ist ein bildlicher, kindlicher, ungebildeter Ausdruck für das Verhältniß; Theilnahme ist allerdings schon bestimmter. Aber Aristoteles sagt mit Recht, daß beides ungenügend sey, Plato habe hier auch nicht weiter entwickelt, sondern nur einen anderen Namen substituirt: „zu sagen, die Ideen seyen Urbilder und die andern Dinge hätten an ihnen Theil, ist ein leeres Gerede und eine poetische Metapher; denn was ist das Thätige, das auf die Ideen schaut?" (Metaph. I. 9). — Nachahmung und Theilnahme sind nichts weiter, wie andre Namen für Beziehung: Namen geben ist leicht, ein Anderes aber ist das Begreifen." — Hier läßt sich also erkennen, daß es um das energische oder thätige Hineinbilden der Idee zu thun ist: Plotin nahm die Ideenlehre vom Platon wol auf, aber er begnügte sich nicht mit der bloßen Vorstellung des Urbildlichen, sondern nahm gewisse bildende Kräfte (λόγοι) an, welche aus der Intelligenz hervorgegangen nach dem Urbilde den Stoff individualisiren und zur schönen Form machen.

Weil nun Plotin die Schönheit als etwas Immaterielles begriff, opponirte er allen denen, welche auf Proportion und

Symmetrie ein übermäßiges Gewicht legten. Ausführlich spricht er darüber im ersten Kapitel seines Buchs vom Schönen. Er giebt den Beweis, daß nach jener Ansicht nur das Zusammengesetzte, nicht aber das Einfache schön seyn könne, daß es ferner bei allem Schönen nur auf die äußeren Formverhältnisse, nicht auf das Ideelle ankommen müßte, wäre jene Ansicht wahr. Er sagt (Enn. VI. VII. 22. Creuz. p. 1307): „Deshalb muß man das gerade für das Schöne halten, was in der Proportion hervorschimmert, nicht die Proportion selbst, und jenes hauptsächlich ist das Liebenswerthe. Denn warum leuchtet auf dem Gesicht des lebendigen Menschen die Schönheit, während auf dem Leichenantlitz bei kaum noch veränderten Formen fast keine Spur der Schönheit sichtbar bleibt? Warum sind ferner solche Bilder, welche die lebendigeren sind auch die schönern, mögen andere immerhin in den Maßverhältnissen genauer ausgearbeitet seyn? Warum erscheint die lebendige Gestalt, mag sie auch weniger gute Verhältnisse haben, immer schöner als jedes schöne Bild?" — Er antwortet, weil das Lebendige gleichsam von dem göttlichen Lichte strahlt und so viel es vermag, das Ideelle wiedererscheinen läßt. Dies ist zugleich ein Wink, wohin wir nach Plotin die Kunst zu stellen haben.

Beim Platon finden sich viele Stellen, in denen er die die Maßverhältnisse auf das Schöne bezieht, wie z. B. im Philebus (Stallb. S. 64.). Nach seiner Ansicht ist die Materie an sich das Maßlose (ἄμετρον), daher Häßliche; daß Schöne aber besteht in einer Mischung, indem Entgegengesetztes in Eins vereinigt wird, und das Maß bewirkt, daß Widersprechendes sich nicht mehr widerspricht. Dies sind nun lediglich formale Begriffe, welche auch auf die Ethik angewendet werden. Auch Aristoteles beruft sich auf die Symmetrie: *τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη, τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμενον* (Metaph. XIII. 3.). Damit aber wollen weder Platon noch Aristoteles das Wesen der Schönheit überhaupt definiren, sondern Symmetrie und Harmonie sind ihnen nur Elemente des Schönen, welche zum Begriffe der „Einheit" gehören; aus diesem aber ist

das Schöne hauptsächlich zu beurtheilen, und das thut auch Plotin. Kreuzer hat in den Anmerkungen zu Plotins Auslassungen über die Maßverhältnisse vortreffliche Untersuchungen über die Anhänger der Lehre von der Symmetrie aufgestellt. Es waren dies besonders die Stoiker und vorzugsweise Chrysippus. Nach ihrer Doctrin war im höchsten Sinne die Tugend die Harmonie. Wenn nun Plotin mit einem fast übertriebenen Eifer jene Ansichten angriff, so geschah es hauptsächlich deshalb, um seinen Satz, daß die Schönheit etwas Ideelles sey, desto nachdrücklicher zu behaupten.

Den Maßverhältnissen stellt er geradezu die Idee gegenüber (εἶδος), und lehrt, daß die Körperlichkeit nur durch sie Form und Wohlgestalt und Schönheit erhalte. Dies ist sein Princip; doch scheint er in der Ausdrucksweise nicht immer consequent zu seyn, denn bald sagt er, die Materie werde durch die Idee (εἴδει), bald durch den Begriff (λόγῳ), bald durch die Form (μορφῇ), bald durch die Seele (ψυχῇ), bald durch die Intelligenz (νῷ) schön. Man muß unter εἴδη die allgemeinen Ideen verstehen, welche die Intelligenz umfaßt; diese erhält die Seele aus der Intelligenz und bestrebt sich, sie der Materie einzubilden; die Seele selbst aber ist der dienende Ausrichter der Intelligenz oder die formgebende Natur (λόγος ποιῶν), so daß die Materie nach der Idee (κατὰ τὸ εἶδος) und durch den formenbildenden Verstand eine schöne Gestalt erhält. Plotin faßt nun alles, was er über das körperlich Schöne gesagt hat, in eine Sentenz zusammen, welche vortrefflich ist: ἐπεὶ καὶ τὸ καλὸν ἐν σώματι ἀσώματον, „die Schönheit auch der Körper ist unkörperlich." Wir können Plotin's Ansicht daher auch so aussprechen: schön ist das, was die Idee in sich faßt und vollkommen ausdrückt. Dies nennt er mit einem andern Ausdruck auch den Glanz der Form und die lebendige Grazie; in je höherem Maße diese ein Körper offenbart, um so schöner ist er. Es ist aber durchaus nothwendig, daß alle Theile des Körpers an der ideellen Lebendigkeit Theil nehmen, oder daß die Idee den Stoff ganz und gar durchdringe. Wir würden,

Plotin in unsere Redeweise übersetzend, sagen: Die Form muß der Idee durchaus adäquat seyn, und das bezieht sich sowohl auf die Kunst als auf die Natur. Nur muß man beim Plotin nie vergessen, daß diese Einheit von Form und Idee ein Postulat bleibt, dem die körperliche Schönheit nicht genügt, daß endlich nach seiner Doctrin die Materie die Formen nicht anders aufnimmt, als der Spiegel das Bild aufnimmt. Die Materie, sagt er, verändert sich durch die hinzutretende Idee in keiner Weise, sie bleibt das was sie von Anfang an war. Er warnt also vor der Meinung, als werde das Stoffliche mit dem Ideellen so vermischt, daß es seine Natur aufgebe und aufhöre ein Materielles zu seyn. Man kann darüber Ausführliches in seinem Buche de Imposs. c. XI. lesen, auch den Timäus des Platon vergleichen. So vortreffliche Ansichten werden immer durch die spiritualistische Schwärmerei getrübt; man muß diese deshalb beständig von sich abwehren und die ganze plotinische Emanationslehre zur Seite schieben, wenn man das wirklich Treffliche genießen will, was der geistreiche Philosoph über das Schöne sagt. Gerade wie den Platon verführte auch ihn der entschiedene Idealismus, das Besondere über dem Allgemeinen zu mißachten und lieber sich in das universelle und substantielle Wesen der Schönheit zu vertiefen, als deren Gesetze in den Formen zu erkennen. Anerkennend, daß die Schönheit in dem Endlichen durch dessen Verbindung mit dem Unendlichen oder Idealen entstehe, begriff er jenes nur als eine erste und unvollkommene Stufe der Offenbarung der Ideen, als die Welt eines schattenhaften Scheins. Aus diesem Grunde kam er auch nicht zu dem Begriffe der I n d i v i d u a l i t ä t. Denn was man etwa so übersetzen möchte, wäre sein Ausdruck μορφή, Form oder Gestalt, als hineingebildete oder von dem Stoff aufgenommene Idee; und so sagt er in seiner gewohnten paradoxen Weise: τὸ γὰρ ἴχνος τοῦ ἀμόρφου μορφή. Die Nothwendigkeit der Form erkennt Plotin im Schönen sehr wol und klarer als Platon. Darauf beruht auch seine Lehre von dem H ä ß l i c h e n (αἰσχρόν), das er dem Schönen geradezu entgegensetzt. Das Häßliche ist

nach seinem Begriff das Materielle an sich, weil dieses das Unförmliche und das Unbestimmte ist (*τὸ δὲ ἀόριστον αἰσχρόν*-). Vortrefflich ist sein Blick, wenn er mit klaren Worten behauptet, daß das Häßliche entweder das Ideenlose sey oder daß es aus einem Mangel an idealem Ausdruck der Form entstehe (*ἔλλειψις*, sagt er, und *στέρησις*, man lese das Buch Quae et und. mal.), oder daß sein Grund die Unfähigkeit des Stoffes sey, die Idee aufzunehmen und auszudrücken. Hierin zeigt sich Plotin weit tiefer in die Metaphysik des Häßlichen eingedrungen, als Platon, welcher das Häßliche hauptsächlich auf die Maßverhältnisse bezieht. Sein Hauptsatz lautet: *πᾶν γὰρ τὸ ἄμορφον πεφυκὸς μορφὴν καὶ εἶδος δέχεσθαι, ἄμοιρον ὂν λόγου καὶ εἴδους, αἰσχρόν* (de Pulcro c. 2.). Wir sehen also, daß er vom Begriff des Schönen niemals den der Form trennt. Er nennt auch die Intelligenz und die Ideen schön, weil sie eine ganz bestimmte Gestalt annehmen, während er von Gott den Begriff des Schönen ausdrücklich ausschließt, weil er über allen Formen steht.

Aus dem bisher Gesagten läßt sich schon vorweg der Grund erkennen, aus welchem Plotin die Künste nur obenhin behandelt und oft mit einer gewissen Geringschätzung ansieht. Er beschäftigt sich mit den Künsten bisweilen nur deshalb, um von ihnen andre entweder metaphysische oder moralische Argumente zu entlehnen. Zunächst geht er von dem Grundsatze aus, daß die Kunst die Natur nachahme (*τέχναι μιμούμεναι τὴν φύσιν- τέχναι μιμητικαί*). Die Natur, sagt er, ist das Urbild, nach welchem die schönen Kunstwerke entworfen werden. Diesen Grundsatz entwickelt Plotin sehr ausführlich in seinem Buche de intell. Pulcrit. Im fünften Kapitel sagt er: „*Ἀλλ' ὁ τεχνίτης πάλιν αὖ εἰς σοφιάν φυσικὴν ἔρχεται, καθ' ἣν γεγένηται, οὐκέτι συντεθεῖσαν ἐκ θεωρημάτων, ἀλλ' ὅλην ἕν τι, οὐ τὴν συγκειμένην ἐκ πολλῶν εἰς ἕν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀναλυομένην εἰς πλῆθος ἐξ ἑνός.*“ Der Sinn ist: die Kunst ahmt die Weisheit der Natur nach, die Weisheit der Kunst ist aber nicht eine Form oder ein einziger Akt, sondern sie zersplittert sich in vielerlei Manier, Vorstellung, Studium, Operation, weshalb die

Künste verschiedenartig sind und mit vielerlei Dingen zu thun haben, während die Weisheit der Natur ein einziger göttlicher Akt sey. Mit dieser Stelle mag man das elfte Kapite de intell. et id. et ente vergleichen (Creuzer p. 1039.), in welchem Plotin die Bildhauerkunst, die Malerei, die Tanzkunst und die Mimik als vorzugsweise nachahmende Künste aufzählt. Die Musik überträgt er auf die dem menschlichen Geiste eingebornen Harmonien, von der Dichtkunst aber spricht er nicht; die Architektur nennt er eine zum Theil ideelle oder rationelle Kunst, vielmehr noch sey dies die Redekunst, und ganz ideell die Geometrie und die Philosophie. Plotin hat hier wahrscheinlich das zehnte Kapitel der platonischen Republik vor Augen gehabt; dort handelt auch Platon von der Nachahmung (*μίμησις*), und seine Ansichten darüber sind bekannt. Nach ihm stehen die Künstler als Nachahmer auf der dritten Stufe unter der Natur, nicht allein die bildenden, sondern auch die tragischen Künstler. So nahm also Plotin die platonische Doctrin vollständig auf und kam zu seinem Schluß: *ὕστεραι γὰρ τῆς φύσεως καὶ τοῦ κόσμου αἱ τέχναι·* — und mit unumwundenen Worten nennt er gar die Kunst eine Spielerei, die wenig Werth sey: *τέχνη γὰρ ὑστέρα αὐτῆς, καὶ μιμεῖται, ἀμυδρὰ καὶ ἄρθενῆ ποιοῦσα μιμήματα, παίγνια ἄττα, καὶ οὐ πολλοῦ ἄξια, μηχαναῖς πολλαῖς εἰς εἰδώλων φύσιν προσχρωμένη.* (de dub. anim. I. Creuz. p. 704.). Es bedarf keines Winkes mehr, daß eine solche fast quäkerhafte Ansicht von dem Werth der schönen Künste immer nur in der Beziehung auf den schöpferischen Akt zu verstehen sey; denn Plotin vergleicht hier die Kunstschöpfung mit der Naturschöpfung. Er will beweisen, daß die Natur nicht durch ein äußerliches mechanisches Schaffen und Mühsal, sondern durch einen ganz innerlichen rationellen Trieb producire, während die Kunst durch künstlerische Mechanik von außen an die Materie erst herantrete. Wo Plotin diese Beziehung nicht macht, spricht er auch, sich selber widerstreitend, in ganz entgegengesetzter Weise von den Künsten. Man lese z. B. das erste Kapitel de intell. pulcr.: „Wenn aber jemand die Künste geringschätzt, weil sie die Natur nach=

ahmend darstellen, so muß man bekennen, daß auch die Natur nachahmt; sodann muß man wissen, daß sie nicht einfach blos das Gesehene nachahmen, sondern auf die Begriffe zurückgehn, aus denen die Natur schafft; endlich daß sie auch aus sich selber vieles schaffen und hinzuthun, wenn irgend wo ein Mangel ist, um ein Schönes zu gewinnen; denn Phidias hat den Zeus nicht nach dem Muster von etwas Sichtbarem gemacht, sondern er nahm ihn so wie Zeus sich uns darstellen würde, wenn er unsern Augen sichtbar werden wollte." Man vergleiche also diese höchst bemerkenswerthe, ganz herrliche Stelle mit den oben angeführten, um Plotin Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen und seiner Einsicht sich zu erfreuen.

Plotin hat also eine zwiefache Ansicht von den Künsten. Einmal betrachtet er sie im Verhältniß zu der göttlichen Schöpfung, dann im Verhältniß zu sich selber. Er nahm den Platon in sich auf, wo es sich um das erstere handelt, und hielt sich vom Aristoteles fern, der uns zuerst eine Theorie der Künste gegeben hat, deren erste Linien sich schon im Platon in seinen Büchern vom Staat und von den Gesetzen finden. (Müller hat in seinem ausgezeichneten Werke: Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, gründliche Untersuchungen über diese Theorien des Platon und des Aristoteles angestellt.) Wenn nun Plotin über die Künste nur oberflächliche Untersuchungen gemacht hat, so wird das aus seiner spekulativen Art, wie aus dem Charakter seiner weit späteren vom orientalischen Christenthum und der Gnosis bereits tief durchdrungenen Zeit leicht zu erklären seyn. Seine Fundamentalansicht, daß die Kunst die Natur nachahme und deshalb unter ihr stehe, ist bis auf die neuere Philosophie hin ästhetischer Grundsatz geblieben; seit Solger, Schelling und Hegel hat die Wissenschaft diesen Satz umgestoßen oder doch auf das Wahre, was er enthält, zurückgeführt, und der Kunst den ihr würdigen Standpunkt angewiesen, daß sie nämlich eine freie und selbsteigne Geistesthat sey. Keiner der alten Philosophen erkannte sie entschieden als eine

solche, selbst nicht einmal Aristoteles, der doch die Künste in freie und banausische zu unterscheiden wußte. Aristoteles hat dieselbe platonische Theorie der Nachahmung, doch geht er schon weiter als Platon, weil er einen innerlich eingebornen Kunsttrieb anerkennt. Plotin endlich macht noch einen Schritt weiter, indem er dem Künstler, trotzdem daß er ein Nachahmer der Natur ist, das Vermögen zuerkennt, auf die Begriffe oder Ideen der Natur zurückzugehen und auch solche Werke zu erschaffen, die er nicht aus sinnlicher Wahrnehmung sondern aus selbsteigner Anschauung geschöpft hat. Mit dieser Erkenntniß hat Plotin zugleich ausgesprochen, daß in der Natur des Künstlers ein nicht an das Sinnliche gebundenes Vermögen herrscheud sey, welches wir Phantasie nennen; aber erst dem Philostratus war es vorbehalten, dieses künstlerische Princip zur Geltung zu bringen. Mit Recht muß man, wie Müller es gethan hat, auf jenen Ausspruch des Plotin ein großes Gewicht legen. Damit legt er auch von sich selber das Zeugniß ab, daß er die Natur des Künstlers besser begriffen habe, als die Natur der Kunst. Die erste Ahnung von dem ist ihm hier aufgegangen, was wir Genialität nennen. Denn er behauptet nun: der Künstler verfährt nach den Ideen, welche er in seinem Geiste trägt; diese Ideen bestrebt er sich in einer materiellen Form sichtbar werden zu lassen. Er spricht das an mehreren Stellen aus, wie im dritten Kapitel de Pulcro, im Buche de int. et id. (p. 1030), im ersten Kapitel de intell. pulcrit. Im Geiste, meint er, lebt die Idee in viel schönerer und herrlicherer Form, gleichsam als ein Urbild. Sobald sie nun in den Stoff übergeht, dehnt sie sich in die Breite oder sie verengt sich. Daraus folgt, daß die Idee, so lange sie im Innern des Künstlergeistes verschlossen bleibt, das Kunstwerk weit übertrifft, wie es auch gewöhnlich geschieht, daß der Stoff nicht im Stande ist, die Idee so in sich aufzunehmen und wiederscheinen zu lassen, wie es der Künstler gewünscht hat. Deshalb, meint Plotin, gehe nicht eigentlich die Kunstidee in den Stoff über, sondern sie bleibe in dem Geiste des Künstlers, und nur ein schwächeres Abbild von ihr

werde dem Stoffe aufgedrückt: „καὶ γὰρ ὅσῳ ἰὸν εἰς τὴν ὕλην ἐκτέταται, τόσῳ ἀσθενέστερον τοῦ ἐν ἑνὶ μένοντος." Diese Ansicht stimmt ganz mit der Lehre Plotins überein, daß je weiter eine Form von dem Urbilde abstehe, sie um so weiter auch von der Urschönheit entfernt sey: „καὶ τὸ πρῶτον ποιοῦν πᾶν καθ' αὑτὸ κρεῖττον εἶναι δεῖ τοῦ ποιουμένου." Immer kommt es ihm auf den Begriff der Einheit der Idee an; sobald nämlich die Idee aus dem Geiste des Schöpfers heraustritt, wird sie in die Vielheit gezogen. So ist also das Kunstwerk in der Wirklichkeit nur ein schwaches Abbild von dem Kunstwerk in der Anschauung, nur eine Kopie von dem künstlerischen Original. Wir wollen das dem Plotin zugeben, weil im Grunde jede materielle Schöpfung des Künstlers schon eine zweite, seine Nachschöpfung ist; auch lehrt die Geschichte jedes Künstlers, daß die Verwirklichung seiner Idee nur selten mit dieser ganz zusammenfällt, daß oft die Idee wohl erfaßt und übel verkörpert wird und daran die meisten Künstler zu scheitern pflegen.

Weiter ist nun Plotin in seinen Untersuchungen über die Kunst und den Künstler nicht gegangen; am wenigsten kam er zu einer Theorie der Künste; wir wissen aus einer oben angeführten Stelle, daß er sich damit begnügte die Künste nur ganz oberflächlich aufzuzählen. Am meisten redet er noch von der Kunst der Musik, die er am höchsten zu stellen scheint, weil sie auf der Harmonie begründet sey, welche wieder nicht den natürlichen Verhältnissen sondern der innerlichen Bewegung der menschlichen Seele zukomme. Auch was er über den eigentlichen Trieb, ein Kunstwerk zu schaffen, sich gedacht habe, bleibt ziemlich im Dunkel; es scheint, er setzte die Ansicht des Platon voraus, daß der Ursprung der Kunst in der Liebe zu suchen sey, welche im Schönen Schönes erzeugen will. Die Hauptstelle dafür findet sich bekanntlich im Gastmal (p. 206.), und auch Plotin nennt die Liebe das bewegende Princip und den Trieb zum Schönen; das Pathetische wäre also nach Platon wie nach ihm das die Schönheit Erzeugende (Plotin im ersten Kapitel de Amore). Zugleich ist dieser pathetische Trieb der

Impuls für das Individuum, sich unsterblich zu machen, indem es ein Schönes zeugt.

Wir fragen endlich, ob Plotin ein Urtheil über den Zweck der schönen Künste oder ihre Wirkung gehabt habe, — und die Antwort fällt uns ziemlich schwer. Denn weil der platonische Philosoph alle materielle Schönheit nur als die nothdürftigste Ahnung des Ideal-Schönen betrachtete, fiel ihm auch die gesammte Kunst in diese Kategorie der schönen, aber wesenlosen Scheinbilder. Sie bezeichnet die erste Stufe in jenem Klimax der zur Intelligenz hinaufsteigenden Seele. Wer ein schönes Kunstwerk betrachtet, wird von Staunen, Bewunderung und von Lust ergriffen, und es überkommt ihn die Erinnerung an die intelligible Schönheit, von welcher Platon redet. Denn an dieser Staffel des Schönen zu Höherem befähigt, wendet sich die menschliche Seele zu den Regionen, welche über das Aesthetische hinaus die immaterielle Schönheit ihm offenbaren. Und damit beginnt der zweite Theil der Theorie des Schönen, wie sie unser Philosoph aufgestellt hat, seine Ethik.

2. Plotin's Begriff des ethisch- und metaphysisch-Schönen.

Daß das Aesthetische und das Ethische bei den Alten nicht in zwei besondere Wissenschaften getrennt wurde, wie bei uns, wollen wir aus der schönen Einigkeit des antiken Lebens leicht erklärlich finden, wo auch die Künste nicht wie bei uns eine exclusive und insularische Stellung, sondern ein ganz lebendiges und organisches Verhältniß zur Gesellschaft hatten. Die Alten gingen von der Ansicht aus, daß der vollendete Mensch überall auch seine Persönlichkeit zur schönen Darstellung zu bringen habe: sie erkannten daher auch in dem Aesthetischen ein Mittel zur harmonischen, ethischen Bildung: die Kunst selbst war etwas Sittliches, um nicht zu sagen Religiöses; die Schönheit aber wurde überhaupt das Element der Darstellung sowol für das Moralische als für das Künstlerische und umfaßte beides. Plotin stellt nach dem Vorgange des Platon die Schönheit als die dritte göttliche Macht neben die Philosophie und die Religion hin,

welche alle drei ihm die großen Offenbarungen des Absoluten sind, das er das Gute (ἀγαθόν) nennt. Diese Ansicht ist in nichts verschieden von den späteren Kunsttheorien eines Wackenroder und anderer Romantiker, welche in vielen Punkten nur als die Fortsetzer des Neuplatonismus anzusehn sind.

Von der Betrachtung der sinnlich schönen Dinge steigen wir also auf, sagt Plotin, zu der höheren Betrachtung der sittlichen Schönheit, welche nicht mehr einem materiellen Stoffe, sondern der Seele angehört. Daß diese schöner seyn muß, als alles Aesthetische, ergiebt sich einfach daraus, daß sie nicht mehr so weit von dem „Guten", dem Urquell alles Schönen, entfernt ist. Deshalb nennt sie Plotin „dem Guten ähnlich" oder „gutartig" (ἀγαθοειδής). Er preist vor allen Dingen ihre Einfachheit und unzusammengesetzte Natur (man sehe das Buch quid animal, quid homo?). Er nimmt das Gleichniß, wie Platon, von dem Golde, welches als das reinste Metall unzählige Mal mit der Seele verglichen wird. Auch das hebt Plotin oft hervor, daß die Seele an sich nicht böse sey: „Ψυχὴ δὲ καθ' ἑαυτὴν μὲν οὐ κακή, οὐδ' αὖ πᾶσα κακή (Quae et unde mala c. 4.); denn nur das Gemischte könne böse seyn, die Seele aber sey ungemischt. So also ist die Häßlichkeit, das moralisch Böse, der Seele etwas Fremdes, nur von Außen Herzugebrachtes, die Schönheit aber ist ihr eingeboren. Entsprechend hatte Plotin gesagt: „Der Materie ist die Schönheit ein Fremdes, die Häßlichkeit das Eigene." Der Ursprung des moralisch Häßlichen wird nun ebenfalls aus der Materie hergeleitet, denn die Seele, sagt Plotin, wird häßlich, wenn sie in die Vielheit der Materie und der materiellen Bedingungen sich begiebt und die ursprüngliche Form der Einheit ihr verloren geht. (Die Hauptstelle dafür ist Quae et unde mala p. 81). Hiebei muß man drei Hauptbegriffe unterscheiden: κακόν, αἰσχρόν, κακία. Das erste bedeutet das absolut Schlechte ohne irgend welche formelle Bestimmtheit, und ist dem absolut Guten (ἀγαθόν) entgegengesetzt, welches ebenfalls formell unbestimmt ist. Der zweite Begriff be-

deutet das real gewordne Böse, der dritte endlich eine ganz bestimmte und individuelle Form des Bösen. —

Die Seele ist also nicht an sich oder durch sich selbst böse, ja, die Häßlichkeit ist immer relativ auf die Schönheit bezogen und mit einem Theil des Guten gewissermaßen gemischt: „ἀλλ' γὰρ ἀνθρωπικὸν ἡ κακία, μεμιγμένη τινὶ ἐναντίῳ." Auch sagt Plotin an einer andern Stelle, daß das Böse oft mit dem Schönen verbunden sey, damit es nicht in seiner Nacktheit uns vor die Augen träte, ein Satz, der sich auf das Tragische und Erhabne anwenden läßt.

In der oben angeführten Stelle, welche von der Klassification der schönen Dinge handelt, rechnet Plotin zu dem was in Bezug auf die Seele schön ist, die Sitten, die Handlungen, Passionen, Wissenschaften, die Tugenden; er folgte hierin ganz und gar dem Platon, der gesagt hat: „das Unkörperliche ist das Schönste und Größeste" (Repub. p. 225). Alles dies aber, was er von Schönheiten der Seele aufzählt, erreicht seinen Gipfel in den Tugenden: κάλλος μὲν οὖν ψυχῆς ἀρετὴ πᾶσα καὶ κάλλος ἀληθινώτερον ἢ τὰ πρόσθεν (de Pulcro c. 1). Das ist dann auch die christliche Tugendlehre, wie sie die Kirchenväter aus dem Platonismus genommen haben. Clemens von Alexandrien z. B. hat ganz dieselbe Redeweise des Platon und des Plotin (Paedag. III. c. 11. p. 248. D.). Aristoteles stimmt damit ganz überein, denn an unzähligen Stellen behauptet er: daß das Schöne in der Tugend bestehe: „καλὰ δ' ἐστιν αἵτε ἀρεταὶ καὶ τὰ ἔργα τὰ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς."

Plotin hat ein eignes Buch über die Tugenden geschrieben (En. I. II.), von bedeutendem Umfange. Er macht hier einen Unterschied zwischen der Tugend der sich reinigenden, und der schon gereinigten und mit Gott vereinigten Seele. Jene erste Tugend nennt er mit dem platonischen Ausdruck die bürgerliche (πολιτική-δημοτική), und gibt sodann die bekannte Definition der vier Kardinaltugenden: φρόνησιν μὲν περὶ τὸ λογιζόμενον, ἀνδρίαν δὲ περὶ τὸ θυμούμενον, σωφροσύνην δὲ ἐν ὁμολογίᾳ τινὶ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμὸν, δικαιοσύνην δὲ

τὴν ἑκάστου τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγίαν ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι. Die Klugheit ist die philosophische Tugend, welche hauptsächlich auf die Intelligenz bezogen ist und die Gedanken auf das „Wesen" richtet. Die Mäßigung ist die praktische Tugend, den natürlichen Trieb in Gleichgewicht mit der Vernunft zu halten; die Tapferkeit ist der weder durch die Lust noch durch die Furcht erschütterte Gleichmuth; die Gerechtigkeit endlich ist die universelle Tugend aller Tugenden, ihr Fundament zugleich und ihre Spitze; daher verbinden sich bei Platon und Plotin aufs genaueste die Begriffe des Schönen und des Gerechten; Plotin sagt z. B. ἀμέγεθες δὲ οἶμαι καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον, und auch Aristoteles sagt häufig καλὸν γὰρ τὸ δίκαιον. Das Delische Epigramm, welches Aristoteles mittheilt (Mor. I. IX.) lautet:

> Κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δ' ὑγιαίνειν
> Ἥδιστον δὲ πεφυχ' οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν.

Proclus ferner stellt als die drei universalen Ideen zusammen, das Gute, das Schöne und das Gerechte; das Gute hat die erste Stelle (ἐν τοῖς θεοῖς), das Schöne die zweite (ἐν τοῖς νοῖς), die dritte das Gerechte (ἐν ταῖς ψυχαῖς).

Plotin definirt aber auch die Tugend im Allgemeinen als eine Harmonie zwischen den an sich irrationalen Kräften der Seele aus den rationalen, und zeigt darin die Schönheit der Seele. Es ist ihm um eine ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts zu thun wie den Alten überhaupt und den Philosophen, welche in deren Systemen wurzeln. „Wie, sagt Henke von Shaftesbury, einem zwanzigjährigen Jünglinge vom Geist der Alten genährt, wollt ihr's verübeln, daß er das Schöne im Sinne der Alten (το καλον) zum Grundgesetz der Tugend, auch im Sinne der Alten macht und diese eben ihrer unaussprechlichen Reize wegen liebet? Siehet ein Jüngling von Gefühl die Welt auch die moralische Welt anders als mit Gefühl, mit Augen der Liebe? Anziehend oder zurückstoßend, also unter dem Bilde des Häßlichen oder Schönen?" Dann fährt er fort: „Die Tugend



ist nicht nur schön, sondern einzig nur das Schöne, das mit uns Harmonische, das Schönste.".

Wir wollen also über diesen Punkt nicht streiten, da es keines Beweises bedarf, daß die Alten mit vollem Rechte das Ethische in den Bereich des Schönen gezogen haben, und selbst die Wirkung der Künste zum Theil auf dem moralischen Affect beruht. Es ist hier auch ganz gleichgiltig, wie man den Begriff „schön" in moralischem Sinne erkläre, durch den Begriff: „wohlanständig" oder „sittlich gebildet" u. dgl. Das Ethische wird überall da auch als das Schöne erscheinen, wo es uns in einer bestimmten Form sich darstellt, welche uns harmonisch anspricht und das Wohlgefallen erregt, wie die Grazie oder die Würde.

Nachdem nun Plotin von den Schönheiten der Seele gesprochen hat, welche vornehmlich in den Tugenden bestehn, setzt er auseinander, daß die Tugend keineswegs das Schöne selbst sey, sondern daß sie nur an der Schönheit Theil habe; denn das Schöne ist etwas Höheres, als die Tugend: „ὡς ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἀναβαίνοντι τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν". Es entspricht also nach Platon's System die Dreiheit der Begriffe: das Gute (ἀγαθόν), das Schöne (καλόν), die Tugend (ἀρετή) der angeführten Dreiheit jener Begriffe: das Schlechte (κακόν), das Häßliche (αἰσχρόν), die Schlechtigkeit (κακία). Wenn nun das Böse überhaupt alles das umfaßt, was häßlich ist, so umfaßt auch das Gute alles das, was schön ist, woraus denn wieder die Tugend als eine Schönheit der Seele hervorgeht, wie die Bosheit als eine Häßlichkeit der Seele sich darstellt. Wir erkennen, daß das Schöne hier als eine universale Idee über der Tugend stehen soll als über einer nur concreten Form, daß ferner das Schöne selbst die allgemeine Form des Guten, die Tugend dessen concrete Form ist. So ist die Tugend Schönheit, aber nicht das Schöne; die Seele empfängt wiederum die Schönheit von der Intelligenz, deren Licht sie erleuchtet.

Damit langt Plotin bei dem dritten Grade des Schönen an: der erste war die schöne Sinnenwelt, der zweite die Seelenschönheit, mit dem dritten treten wir aus dem Kreise der Hand-

lungen in das Reich der Ideen. Diesen Stufengang gibt Plotin im sechsten Kapitel de Pulcro so an: „ὅπερ καὶ τ' ἀγαθὸν ἀφ' οὗ νοῦς εὐθὺς τὸ καλόν. Ψυχὴ δὲ νῷ καλόν, τὰ δὲ ἄλλα ἤδη παρὰ ψυχῆς μορφούσης καλά", womit andere Stellen in dem Buche de intell. pulcr. übereinstimmen. Weil die Seele durch die Intelligenz oder durch die Vernunft (νοῦς) schön wird, nennt sie Plotin auch ψυχὴ νοερά, und sagt, daß Alles was in den Tugenden, Pflichten und Handlungen der Seele schön sey, eine That der göttlichen Vernunft seyn müsse. Er dringt deshalb beständig darauf, die Seele zur Vernunft zu erheben, da es doch ihre Natur sey, nach ihr sich zu richten. Das Mittel, welches sie dazu führt, sey die philosophische Tugend der Weisheit. Stoiker und Gnostiker lehrten dasselbe, und bei'm Platon findet man unzähliche Stellen, welche das aussprechen. Es umfaßt demnach die vernünftig oder intelligent (νοερά) gewordne Seele sowol die moralische als die philosophische Vollkommenheit, und wird zur ideellen Seele. Das ethisch-Schöne hat sich erhöht zum Ideal-Schönen, dem höchsten Grade der Schönheit überhaupt, wie Plotin sagt, weil in allem Schönen, was uns entgegentritt, gerade das schön ist, was die Idee offenbart.

Wir müssen also noch genauer auf Plotins Vorstellung von dem Ideal-Schönen eingehn. Er hat sie ausführlich entwickelt in dem Buche περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους.

Nach der Emanationslehre Plotin's ist der νοῦς der Ausfluß aus dem „Guten", das allgemeine Princip der Realität oder das Wesen. Plotin dachte sich unter der Vernunft das denkende Absolute, die Bewegung Gottes denkend zu erschaffen, in dem das Denken und das Schaffen dasselbe ist. Alle Ideen und Urbilder sind in der allgemeinen Vernunft enthalten: die Intelligenz ist absolut gefaßt alle Ideen; jede einzelne Idee ist auf ihre Weise die Intelligenz. Die Ideen unterscheiden sich von einander durch die Natur ihres Inhalts und den formellen Begriff. Um das klar zu machen bedient sich Plotin des Beispiels der Wissenschaft, welche alle einzelnen Wissenschaften umfaßt, die,

von sich ihrem Inhalte nach verschieden, doch, jede für sich, Wissenschaft sind. Er nennt übrigens, was wir Ideen übersetzen, bald εἴδη, bald ἰδέαι, ohne eine so subtile Unterscheidung zu machen, wie Hegel meint, daß Platon unterscheide. „Dieses Allgemeine, sagt nämlich Hegel, hat nun Plato die Idee (εἶδος) genannt, was wir zunächst Gattung, Art übersetzen; und die Idee ist auch allerdings die Gattung, die Art, die aber mehr durch den Gedanken gefaßt ist, mehr für den Gedanken ist.“ — Alle Ideen faßt Plotin auch in dem Begriff intelligible Welt (κόσμος νοητός) zusammen, wobei man nicht an eine außerweltlich existirende Sphäre zu denken hat. Er preißt diese Ideal-Welt mit überschwenglichen Worten, denn in ihr, sagt er, sind alle Wesen enthalten, alle Fülle des Lebens, nichts Sterbliches, alles ist da einfach, lichtvoll, herrlich durch Einheit, von vollkommnem Maße (ἐκεῖνα δὲ πάντα μέτρα, ὅθεν καὶ καλὰ πάντα de num. c. 18). Aehnliche Stellen bei Platon findet man im Phädon p. 141 und im Philebus p. 100. Die Einheit, die einfache und ungemischte Natur, die Fülle der Urbilder, und das innerliche Maß der intelligibeln Welt ist nun dasjenige, wodurch sie schön ist.

Wie ferner die sinnliche Schönheit keine Wahrheit in sich trägt, sondern nur ein Scheinbild ist, so ist die ideale Schönheit das Wesen (τὸ ὂν ὄντως). Die Ideen leiden keine Theilung, sie sind überall die ganzen Ideen; die Intelligenz ist wiederum alles das, was sie selber denkt, und Denken und Seyn ist Eins; „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι“. Das also ist der berühmte Ausspruch des Cartesius: Cogito ergo sum. — So gelangt Plotin zu dem Hauptsatze seiner ganzen Lehre vom Schönen, daß nämlich die Schönheit das Wesen sey, oder daß die substantielle Schönheit in den Ideen beruhe, welche wir auch Ideale oder Urbilder nennen können. Plotin gibt hier die Untersuchung über die Schönheit auf und betrachtet allein das Schöne an sich; natürlich kann er die Kluft zwischen diesen Idealen und der wirklichen Welt nicht ausfüllen und verliert sich dabei in mystische Bilder, aus denen wir schwerlich erkennen, wie

er sich die Verbindung der concreten Form mit dem Ideale gedacht hat.

Von der Schönheit der Ideen, sagt ferner Plotin, müsse man endlich zu dem obersten Princip und der Urquelle des Schönen emporsteigen: καὶ πότερον δὴ ἐνταῦθα δεῖ στῆναι ὡς πρῶτον, ἢ καὶ νοῦ ἐπέκεινα δεῖ ἰέναι — — νοῦς ὥσπερ ἐν προθύροις τ᾽ ἀγαθοῦ — (de intell. et id. c. 11). Der Ausdruck „in der Vorthüre des Guten" ist aus dem Philebus des Platon entlehnt (Stallb. p. 198). Demnach ist die Vernunft schon eine Form des Guten selber, während das Gute formlos ist; aber aus ihm geht alle Schönheit hervor, so daß nichts schön seyn kann, was nicht von dem unaussprechlichen Glanz des Guten erleuchtet ist.

Es findet also ein Verhältniß zwischen dem Schönen und dem Guten statt: doch ist dieses nicht von der Art, daß Plotin keinen Unterschied zwischen beiden machte. Creuzer scheint in seiner besondern Ausgabe des Buches de Pulcro der Ansicht zu seyn, daß Plotin das Schöne mit dem Guten identificirt habe. Dies ist durchaus unrichtig. Nach seiner Lehre, wie Marsilius Ficinus sie treffend erklärt, ist das Gute herrlicher als das Schöne: das Gute, meint er, wird überall und von allen Dingen begehrt, das Schöne aber nicht, denn der natürliche Trieb zum Guten geht der Liebe zum Schönen voraus. Da ferner die Schönheit eine gewisse Form ist und sie ihren höchsten Grad da hat, wo die Urform aller Formen, nämlich die göttliche Intelligenz zu finden ist, so muß das Gute selbst weil es über der Intelligenz steht auch über der Schönheit stehen. Dazu giebt Plotin noch folgende Erklärungen: die Erkenntniß des Schönen läßt sich nicht gewinnen ohne Erregung und Erstaunen der Seele (καὶ τὸ θάμβος καὶ τοῦ ἔρωτος ἡ ἔγερσις), das Gute jedoch wird ohne allen Affekt der Sinne empfangen, da es ganz natürlich ein eingeborner Trieb ist und die ganze innere Natur der Seele in Besitz genommen hat. Plotin stellt daher die Erkenntniß des Schönen und die Erkenntniß des Guten schroff gegenüber. Bei jener muß die Seele gleichsam aus sich heraus und außer sich gerathen, bei dieser bleibt sie im innerlichen Anschauen. Ueber-

haupt ist das Gute in allen Dingen: an der Materie ist es die Form, am Körper ist es die Seele, an der Seele ist es die Tugend und die Vernunft. „Es wird empfangen, weil es ist", das sind eigene Worte Plotin's, gerade wie Schiller sagt: das Angenehme ist nur weil es empfunden wird, das Gute hingegen wird empfunden, weil es ist.

Plotin lehrt ausdrücklich, das Gute sey nicht das Schöne, noch schön, sondern vielmehr das Princip des Schönen. Weil es aber dieses ist, kann es nichts von dem seyn, was aus ihm hervorgeht, sonst, meint er, würde das Princip mit den Dingen zusammenfallen. Er hütet sich seinen Gott so zu definiren, daß er schon mit fertigen Definitionen an ihn herankommt; vielmehr behauptet er, wenn man Gott für sich selbst, außerhalb aller Existenzen und Formen denke, er das Nichts sey (*κένον ὄνομα*). Er prädicirt nichts von dem absolut Guten, weder daß es das Wesen, noch daß es das Schöne sey. Die Hauptstellen darüber finden sich in dem Buche Quod intell. non extr. intell., besonders im 13. Kapitel: *εἰ δ' ἄρα τις ὁτιοῦν αὐτῷ προστίθησιν, ἢ οὐσίαν, ἢ νοῦν, ἢ καλὸν, τῇ προσθήκῃ ἀφαιρεῖται αὐτοῦ τ' ἀγαθὸν εἶναι* 2c. — Plotin lehnte sich auch hier an seinen Meister Platon an (Rep. IV. p. 509). Dagegen nennt Plotin das Gute oft *κάλλος ὑπὲρ κάλλος*, das Ueberschöne oder das Urschöne, um damit anzuzeigen, daß es das Princip des Schönen sey: denn da es die Quelle alles Wesenden und aller Formen ist, wie könnte es selber etwas Wesendes oder eine Form seyn? Darum ist das Gute die Potenz alles Schönen, die das Schöne erzeugt, *ἀρχὴ κάλλους καὶ πέρας κάλλους*. Wenn nun viele Stellen bei Plotin dem zu widerstreiten scheinen und ausdrücklich behaupten, daß das Schöne auch das Gute sey und umgekehrt, so muß man darunter immer entweder „Princip des Schönen" verstehen, oder Plotin spricht nicht mehr vom absolut Guten an sich, sondern von dem relativ Guten, welches schon in einer Form sich dargestellt hat. Jenes nennt er oft ebenso das Urgute (*ὑπεράγαθον*), wie er es das Urschöne (*ὑπέρκαλον*) genannt hat. In Bezug auf die Formlosigkeit dieses absolut in

in sich selber seyenden Guten, welche Plotin von ihm aussagt, kann man übrigens Hegel in der Phänomenologie vergleichen, der ganz mystisch wie Plotin zu sprechen weiß: „dies mit dem Begriffe des Geistes erfüllte Seyn ist also die Gestalt der einfachen Beziehung des Geistes auf sich selbst, oder die Gestalt der Gestaltlosigkeit. Sie ist vermöge dieser Bestimmung das reine alles enthaltende und erfüllende Lichtwesen des Aufgangs, das sich in seiner formlosen Substantialität erhält" ꝛc. Nicht anders sagt Plotin: das absolut Gute, welches unbestimmbar ist, ist das einfache und reine Licht des Aufgangs, woher die Schönheit selbst, die Vernunft und alle schönen Dinge gleichsam wie Strahlen hervorschimmern und in ihren bestimmten Formen leuchten.

Wir haben also einen vollständigen Stufengang nach Plotin's Lehre beobachtet, abwärts in folgender Weise: die Schönheit selbst ist der Glanz des Guten, aus ihm stammen die Vernunft und die Ideen; dann folgt die psychische Schönheit, endlich die der Natur und das ästhetisch Schöne überhaupt.

Bestimmter und deutlicher als Platon hat Plotin das Verhältniß des Guten zu den Ideen dargestellt. Platon unterscheidet nicht zwischen der allgemeinen Idee und dem Guten, was Plotin thut; denn ausdrücklich stellt er das, was er Idee nennt als eine Form des Guten auf, welches selber das Formlose sey. Platon bestimmt ferner die Natur des Guten durch das Maß. Er sagt im Philebus (p. 198): „wenn wir also das Gute nicht mit einer Idee erfassen können, wollen wir es mit dreien nehmen, mit der Schönheit, mit der Symmetrie und mit der Wahrheit. Endlich behauptet Platon, daß die Ideen aus der göttlichen Vernunft hervorgehen, Plotin dagegen behauptet, daß die göttliche Vernunft die Ideen sey. Bei'm Platon ist somit die Vernunft die Quelle der Ideen, bei'm Plotin ist es das Gute. Dies ist ihm zugleich die schöpferische Kraft, welche alle Formen erzeugt, während bei'm Platon die Idee des Guten etwas ganz Abstractes und Allgemeines bleibt.

Nachdem wir die Natur des Schönen, wie Plotin sie sich construirte, kennen gelernt haben, zeigt uns der Philosoph auch

die Stelle, welche er der Schönheit in seinem System gegeben hat. Es ist bekannt genug, daß Plotin's Ansicht von der Seele die ist, daß sie stufenweise zu dem Guten und dem Einem zurückgeführt werden solle. Die Schönheit ist ein Weg, auf welchem die Seele da hinaufgelangt. Im Ganzen führen drei Wege wieder zu Gott. Der erste ist der musische (ἡ μουσική). Im ersten Kapitel de Dial. entwickelt und preist Plotin die Art des musischen Menschen; er sagt, daß er viel geneigter zum Schönen sey, als andere, daß er in den Tönen nichts andres bewundere als die ideelle Harmonie; doch ist, wie wir aus dem Platon wissen, die Natur des Musikers nicht in unsrem Sinne zu begrenzen (Phaedr. p. 27. Rep. III. p. 401. Legg. II.). Die Musik besteht zwar in Tönen und Rhythmen, aber sie erweckt in uns die Ahnung der Allharmonie und macht die Seele selbst schön und harmonisch; sie ist also, nach den Begriffen der Alten, eine wesentlich ideelle und sittliche Kunst. Auch Aristoteles (Rep. VIII. c. 3. p. 275) gibt ihr diese Stelle. Er will die Kinder lehren lassen Wissenschaften, Gymnastik, die Musik, die Malerkunst. Von der Musik sagt er, daß sie auf das Sittliche einen großen Einfluß ausübe, weil sie auf ethische Verhältnisse sich beziehe. — Der zweite Weg, auf dem die Seele zum Guten geführt wird, ist der erotische (ἐρωτικός). Wir können ihn, wenn der erste der ethische ist, auch den pathetischen nennen; denn es handelt sich bei dem erotischen Menschen um die vernünftige Richtung seines Pathos. Er soll nicht das Sinnliche, sondern das absolut Schöne erkennen; denn er soll sich zu der Schönheit der Seele erheben und so weiter fortgehen, wie wir das schon wissen; Platon sagt ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον. — Der dritte Weg ist der philosophische (διαλεκτική); die Dialektik sagt Platon, ist das Gemeinsame, dessen alle Künste sich bedienen, und was vor allen zuerst gelernt seyn muß; weder die Musik noch die Gymnastik hat einen Werth, wenn ihr nicht das Dialektische innewohnt. Im Gastmahl nennt Platon die Liebe einen Philosophen; der Philosoph erhebt sich von der

Körperwelt wie im Fluge zum absolut Guten, denn von Natur hat er Flügel.

Wir wollen was Plotin nach dem Vorgange seines Meisters Platon von dem musischen und von dem philosophischen Menschen ausführlich zusammenstellt, hier nicht weiter verfolgen, und allein anf den Begriff der Liebe näher eingehn. Ueber die Liebe hat Plotin in einem eignen Buche und sonst in vielen Stellen seiner Werke geschrieben. Wir übergehen die ganze allegorisirende Mythologie, die er über die Liebe gibt. In seinem Buche de Amore wirft Plotin die Frage auf, ob die Liebe ein Gott, ein Dämon, oder eine Leidenschaft der Seele sey (*πάθος τί*); denn Platon gebraucht im Gastmahl und im Phädrus alle drei Prädikate. Plotin macht den Unterschied zwischen der Liebe der höheren Venus und der Liebe der niederen Venus; jene ist göttlich, diese ist dämonisch. Darunter versteckt Plotin das, was er eigentlich mit baaren Worten sagen will, daß die Liebe, nach dem Begriffe der ältesten Philosophen, das die Dinge bewegende Princip, die Verbindung der Seele mit dem Absoluten vermittle, weil sie selbst ein Akt oder eine energische Leidenschaft der auf das Gute sich richtenden Seele ist; Leidenschaft ist sie, weil sie von dem Guten sich entzündet. Ganz einfach nennt daher Plotin die Liebe auch die Leidenschaft zum Guten; wie er die Begriffe der Liebe und der Schönheit verbindet, so verbindet er Liebe, Tugend und Philosophie.

Das erotische Pathos, welches nach Plotin von dem Guten erzeugt wird, ist also ein der Seele innewohnender Trieb zum Schönen (*ὄρεξις*), ein Begriff davon (*περίγνωσις*), doch ein unmittelbarer, weil natürlicher. Dieser leidenschaftliche Trieb ist der Enthusiasmus. Platon nennt ihn bekanntlich „Manie“: *καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστὴς καλεῖται* (Phaedr. p. 28). Und so spricht auch Plotin von den heftigen Bewegungen, welche das Schöne in der Seele entstehen läßt: er nennt sie: *θάμβος, θόρυβος, ταραχὴ, ἔκπληξις, πτόησις, ἀναβακχεύεσθαι*, wobei immer zunächst der Reiz des sittlich Schönen zu verstehen ist und nur die Gewalt der Schön-

heit bezeichnet werden soll. Wer nämlich etwas Schönes erblickt kann der aus ihm hervorleuchtenden Idee nicht widerstehn und wird von einem Staunen erfaßt, welches Plotin oft „heilsam" nennt. Dieses Staunen bringt auch die Erinnerung des ursprünglich Schönen in's Bewußtseyn — die Doctrin ist bekanntlich dem Platon entlehnt.

Es entsteht nun die Frage, auf welche Weise denn die Schönheit erkannt werde? ob sie allein durch den Sinn empfangen wird oder durch ein höheres Organ? Was Plotin hierüber gedacht hat, ergibt sich wohl aus seiner ganzen Theorie von dem Wesen der Schönheit, welches in der Idee besteht. Wenn also die Schönheit nur sinnlicher Natur wäre, so würde allein der mehr oder weniger erregte Sinn das Schöne beurtheilen, und nur dasjenige schön seyn, was den Sinnen wohlgefällt. Wenn aber das Schöne nicht allein das Sinnliche ist, sondern auch auf das Ethische und Ideelle wirkt, so wird es durch höhere Erkenntnißorgane zu beurtheilen seyn, als eben die Sinne sind. Nun behauptet Plotin, daß die Seele, weil sie mit dem Ideellen durchaus verwandt sey (συγγενής), ein Urbild des Schönen in sich selber trage, und die Erinnerung dieses urplötzlich hervorbringe, sobald sie von dem Anblick eines schönen Dinges ergriffen werde. Im zweiten Kapitel de Pulcro sagt er: „φάμεν δὴ ὡς τὴν φύσιν οὖσα ὅπερ ἐστι, καὶ πρὸ τῆς κρείττονος ἐν τοῖς οὖσιν οὐσίας, ὅτι ἂν ἴδῃ συγγενὲς ἢ ἴχνος τοῦ συγγενοῦς, χαίρει τε καὶ διεπτόηται, καὶ ἀναφέρει πρὸς ἑαυτὴν, καὶ ἀναμιμνήσκεται ἑαυτῆς καὶ τῶν ἑαυτῆς." Daraus ergiebt sich auch die Ansicht, daß die Schönheit durch eine der Seele innewohnende Regel erkannt werde, so daß eine gewisse Urformel des Schönen von der göttlichen Vernunft der Seele eingegeben ist und sie ein natürliches Urtheil besitzt, durch welches sie das Schöne von dem Häßlichen unterscheidet. Marsilius Ficinus sagt in seinen Argumenten zum dritten Kapitel de Pulcro: „Unsere Seele hat die Formel jener Idee als eine eingeborne in sich, sie hat in ihrer eignen Natur einen ursprünglichen Begriff; sie pflegt deshalb durch ein gewisses natürliches Urtheil von einem

Menschen, einem Löwen oder von einem Pferde und anderen zu urtheilen, daß dieses schön sey, jenes nicht schön sey, weil nämlich das Eine mit dem Urbegriff nicht übereinkommt, das Andere mit ihm stimmt, und unter schönen Erscheinungen Dasjenige das Schönere ist, was mit dem Urbilde am meisten übereinkommt. Und in der That, weil das natürliche und ganz augenblickliche Urtheil über diese Dinge nicht besser erklärt werden kann als durch eingeborne Ideen, so ist es gut anzunehmen, daß die göttliche Vorsehung, welche alles auf das Beste anordnet, dergleichen Ideen uns gleichsam als uranfängliche Charaktere aufgedrückt habe." — Diese Ansicht stimmt mit dem plotinischen Ausspruch: die Seele erkennt das Schöne nicht, wenn sie nicht selber schön ist: *το γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιησάμενον, δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θεᾷ· οὐ γὰρ ἄν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον, ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος* (de Pulcro. c. 9). Plotin behauptet also, daß in der Seele ein gewisses unmittelbares oder natürliches Urtheil des Schönen oder vielmehr ein urtheilendes Vermögen enthalten sey; im dritten Kapitel de Pulcro sagt er: „*γινώσκει δὲ αὐτὸ η ἐπ' αὐτὸ δύναμις τεταγμένη, ἧς οὐδεν κυριώτερον εἰς κρίσιν τῶν ἑαυτῆς, ὅταν καὶ ἡ ἄλλη συνεπικρίνῃ ψυχή.*" Die Stelle ist ziemlich schwierig: denn was ist jenes Vermögen (*δύναμις*)? Plotin scheint dasselbe, welches auf die Erkenntniß des Schönen gerichtet seyn soll, in unbestimmter Weise von der Seele getrennt zu denken, da er sagt *ἡ ἄλλη — ψυχή*; und weiter meint er: „vielleicht beurtheilt auch die Seele selbst das Schöne nach einem innerlichen Urbilde gleichsam nach einer Regel (*κανόνι*)." Es besitzt darnach die Seele die Idee des Schönen oder die Anschauung einer harmonischen Welt von Natur, so daß sie erst vermöge dieser wesentlichen Vorstellung erkennt, was schön ist, oder was gut und was wahr ist; denn diese Ideen erfaßt sie mit Liebe, weil sie mit ihr verwandt sind und sie die Harmonie der Welt ihr in's Bewußtseyn bringen. Das Urtheil über das Schöne selbst aber entsteht aus der Vergleichung des Schönen, welches erblickt oder empfunden wird, mit dem Urbilde des Schönen überhaupt.

Wenn nun aus dieser Ansicht von dem der Seele eingegebnen Gesetz der Schönheit, aus welchem die Erkenntniß der schönen Dinge fließt, die Folgerung gemacht werden sollte, daß auf diese Weise jeder Mensch ohne Unterschied fähig seyn müsse das Schöne richtig zu beurtheilen, so verwahrt sich unser Philosoph dagegen mit der Behauptung, daß wer das Schöne erkennen will, selber erst schön werden müsse. Es kommt also darauf an, jenes ideale Vermögen, wovon Plotin redet, wirklich zu machen, oder es zu entfalten. Er nennt einen solchen Menschen, der es zu dieser schönen und harmonischen Vollendung gebracht hat ὁ σπουδαῖος, ein Begriff, der sich in seiner ganzen Weite im Deutschen schwer wiedergeben läßt, wenn man ihn nicht überhaupt mit „sittlich vollendet“ übersetzen will. Dieser, sagt Plotin, wird das vollkommenste Urtheil über das Schöne besitzen, weil alle ästhetische, moralische und ideelle Schönheit in ihm den höchsten Ausdruck findet und er selbst durchaus ideell geworden ist (λελόγισται ἤδη), das Gute aber und das Schöne im innigsten Verein in ihm leben. Deshalb ist der σπουδαῖος auch der καλὸς κἀγαθός.

Zu diesem Endresultat, nämlich zum Begriffe des wahren oder schönen Menschen, gelangt Plotin, nachdem er seine ganze Lehre von der Aneignung des Schönen durch die Ascension, die Purgation und die Contemplation in einer wahrhaft Dante'schen Stufenleiter durchgenommen hat. Wir haben dieses System bereits oben erkannt; es schließt sich genau an den Begriff des Eros und des erotischen Menschen an. Denn dieser steigt eben von der ästhetischen Schönheit zur ethischen, von dieser zur intelligibeln auf, bis er zur Urquelle aller Ideen, zu dem Guten selbst gelangt, dessen er durch die mystische Contemplation theilhaftig wird. Den ganzen Vorgang nennt Plotin die ἀναγωγή, die Rückkehr zum Guten. Das Aufsteigen selbst (ἀνάβασις) ist zugleich eine stufenweise Läuterung von der anhaftenden Materie. Plotin nimmt das Bild für diesen Prozeß von den Eleusinischen Mysterien her, deren erste Stufe der καθαρμός war. Metaphorisch vergleicht er auch die zu läuternde Seele mit einer Statue, wel-

che der Künstler ausmeißelt und polirt; ein Vergleich, den die alten Philosophen schon seit Pythagoras sehr liebten. Platon gebraucht ihn an unzähligen Stellen. „Wie selten, sagt Herder (XIX. p. 187), ist in manchen Zeitaltern der Geschichte jene einfältige schöne Gestalt, nach der die besten Menschen des Alterthums, nicht im Wissen, sondern in der Lebensweisheit strebten, indem sie ihr Daseyn als einen Marmor ansahen, dem sie zu allen Verhältnissen eine schöne Gestalt geben sollten und ihr Leben als ein Saitenspiel betrachteten, das mannigfaltig, aber immer harmonisch klingen müßte." — Die geläuterte Seele wird nun nach Plotin schön, nämlich ideal: *γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος καὶ λόγος καὶ πάντῃ ἀσώματος, καὶ νοερὰ καὶ ὅλη τοῦ θεοῦ* (de Pulcro. c. 6). Die höchste Stufe der Läuterung erreicht dann endlich jener *σπουδαῖος*, von dem wir oben gesprochen haben. Sein Dämon, sagt Plotin, ist die Vernunft, und er ist durch und durch idealisirt (*διὸ ὁ σπουδαῖος λελόγισται ἤδη*); er hat sich die vollkommne Heiterkeit, Ruhe und Harmonie angeeignet, und ist ebensowohl der schöne als der freie Mensch. Beständig wird er zum Höheren erhoben und bekümmert sich nicht um dasjenige, wodurch die Menge in Unruhe versetzt wird, nämlich die Glücksgüter und ihre ungleiche Vertheilung auf der Welt. Wir sehen aus diesen Prädikaten, welche Plotin seinem sittlich vollendeten Menschen gibt, daß der *σπουδαῖος* nichts anderes ist als das Ideal des Weisen, welches die Schule des Sokrates mit dem Begriff *καλὸς κἀγαθός*, die Stoa mit *σοφός* bezeichnet hat. Kreuzer hat in seinem Buche über die Natur und die Contemplation und das Eine (in dem ersten Bande der Studien) ausführlich über diese drei Begriffe gesprochen, aber er übersetzt *σπουδαῖος* nicht treffend mit dem Wort: „der Fromme." Mit Plotin stimmt auch Clemens von Alexandrien ganz überein: *διὸ καὶ μόνος ὁ σπουδαῖος καλὸς κἀγαθὸς ὄντως ἐστίν· καὶ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν δογματίζεται* (Paed. II. c. 22. 208 ꝛc.) Auch Aristoteles sagt: „*καλὸς κἀγαθὸς γὰρ φάσιν, ὅταν τελέως σπουδαῖος*" (Moral. II. 9). Plotin schließt sich in dieser Ansicht ebenso an den Pla-

ton, bei dem wie bekannt der Begriff der Kalokagathie wesentlich ist, als an den Aristoteles. Hier ist die Lehre von den Tugenden die Hauptsache; denn der σπουδαῖος ist eigentlich der Tugendhafte; so sagt auch Aristoteles (Moral. I. 20.): λέγω δὲ οἷον σπουδαῖον· τὸ δὲ σπουδαῖον εἶναι, ἔστι τὸ τὰς ἀρετὰς ἔχειν.

Zugleich wird hier der bei allen alten Philosophen gebräuchliche Unterschied zwischen der Menge (πολλοί) und der Minorität der Guten, der sittlichen Aristokratie, gemacht. Platon spricht oft davon und Plotin, Proclus, Clemens von Alexandrien reden in seiner Weise: οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. Schon Heraklit war ὀχλολοίδορος. Das ist denn auch das Christliche: viele sind berufen und wenige sind auserwählt. Mit Willen habe ich die Beziehungen zwischen dem Platonismus und dem Christenthum vermieden; ihrer sind aber unzählige, und man kann namentlich kaum eine Seite im Plotin lesen, ohne daran zu denken, was alles und wie vieles aus der platonischen Philosophie in das Christenthum hinübergegangen ist. In demselben Sinne redet Platon in der Republik V. von denjenigen, welche die Schönheit betrachten. Er macht einen Unterschied zwischen den Menschen, die an dem körperlich Schönen haften bleiben und denen, die zum Schönen selbst emporstiegen (τὰ πολλὰ καλὰ und αὐτὸ τὸ καλόν); er sagt ferner, daß wer die wahre Schönheit von den schönen Dingen nicht zu unterscheiden wisse, schlafend träume, daß überhaupt die Menge das Schöne nicht erkenne, sondern höchstens ahne. Daraus folgt endlich der Schluß, daß allein der Philosoph die wahre Schönheit erkenne und diese nicht in unwesentlichen Dingen sondern in der Idee zu suchen sey.

In Rücksicht nun auf jene schlechte Menge der Urtheilslosen und auf die schlechte Vielheit der Dinge selbst (τὰ πολλά) stellt Plotin die Forderung, daß die Seele Eins werden müsse; d. h. die Seele soll von der Betrachtung der äußerlichen Dinge und von der bloßen Meinung (δόξα) auf sich selbst oder auf die ganz innerliche Anschauung des Schönen gelenkt

werden. Das aber ist die That des schönen und sittlich vollendeten Menschen. Darüber sprechen unzählige Stellen beim Plotin wie auch beim Platon. Ohne Zweifel ist die Auctorität für diese Lehre Pythagoras und seine Schule, deren Dogma war: *τὸ ἕνα γενέσθαι* oder *τὸ μοναδικὸν γενέσθαι*, wofür Plotin in der Regel den Begriff *μόνος* hat: „*ταύτης γὰρ καὶ τῆς φύσεως ἐσμέν, ὅταν μόνοι ὦμεν — καὶ ἐπ' αὐτοῖς τὰ καλὰ πράττειν* (de Fato c. X. p. 234), und *οὗτος γὰρ μόνος ὁ ὀφθαλμὸς τὸ μέγα κάλλος βλέπει*." —

Wenn nun, sagt Plotin, die Seele ganz Eins und auf sich selbst zurückgekommen ist, so ist sie auch in Gott und vermag ihn anzuschauen; und diese Lehre von der Contemplation ist die letzte Stufe des Aufgangs, die Vollendung der Seele selber. Die Hauptstelle für diese ganz mystische Doctrin ist das siebente Kapitel de Pulcro: „*οὗ δὴ καὶ ἀγὼν μέγιστος, καὶ ἔσχατος ψυχαῖς πρόκειται, ὑπὲρ οὗ καὶ ὁ πᾶς πόνος, μὴ ἀμοίρους γενέσθαι τῆς ἀρίστης θέας, ἧς ὁ μὲν τυχών, μακάριος, ὄψιν μακαρίαν τεθεαμένος· ἀτυχὴς δὲ οὗτος ὁ μὴ τυχών*." — Analog redet Plotin von einem schönen Hause, in welches ein Gast voll Staunen und Bewunderung hineintritt: sobald er aber den weit schöneren Herrn erblickt hat, achtet er die schönen Herrlichkeiten gering. Auf diesem Punkte seiner Doktrin beginnt Plotin die ganz unmöglich gewordene philosophische Klarheit der Gedanken durch einen poetischen Schwulst von Bildern und phantastischen Vorstellungen zu ersetzen, welcher Aehnliches im Platon, namentlich in dem Gastmal, weit übersteigt. Um den unsäglichen Glanz des Urschönen, welches die geläuterte Seele nunmehr anschaut zu schildern, bedient sich Plotin immer platonischer Ausdrücke, ja er hat die Stelle im Convivium (p. 214), welche davon handelt, fast wörtlich ausgeschrieben (de Pulcro. c. 7).

Mit dieser Lehre von der Contemplation des Guten oder des Urschönen beschließt sich auch Plotin's Lehre vom Schönen überhaupt, wie seine ganze Philosophie, welche im Grunde nichts

anderes ist, als das System einer stufenweisen Rückkehr der Seele zu ihrem Urgrunde, dem absolut Guten.

Recensionen.

A. L. Kym: Die Weltanschauungen und deren Consequenzen. Zürich 1854.

In dieser vortrefflichen Abhandlung will der Verfasser, ein Schüler Trendelenburgs, darthun, daß die Einzelwissenschaften aus ihrer eignen Natur heraus mit innerer Nothwendigkeit zur allgemeinen Wissenschaft, zur Philosophie hingetrieben werden; er will sie von der Nothwendigkeit des Philosophirens überzeugen. Der Titel der Schrift spricht dieß zwar nicht unmittelbar aus und scheint insofern nicht ganz passend gewählt. Er bezieht sich indeß auf die Art und Weise, wie der Verf. sein Thema faßt und durchzuführen sucht. In einem ersten Abschnitt nämlich zeigt er zunächst in großen allgemeinen Zügen, daß die Natur sich uns darstelle als ein in sich vielfach gegliedertes Ganzes, welches in seiner stufenweisen Entwickelung (vom Mineral zur Pflanze, zum Thiere etc.) einer stets höheren Vollkommenheit entgegengehe, bis diese sich abschließe im Menschen; daß aber auch wiederum im geistigen Wesen des Menschen die es constituirenden Grundthätigkeiten des Denkens, Fühlens, Wollens in innigster Gemeinschaft unter einander stehen, sich gegenseitig fordern wie Nerv, Blut und Muskel, aus einander hervorbrechen und in einander zurückkehren. Demgemäß entfalte sich uns die Welt allmälig zu einem großen Buche mit zwei Blättern: Natur und Geschichte (Geist). Ueber beiden Welten schwebe betrachtend und sinnend das erkennende Denken des Menschen, versuchend, in die gegebene Welt einzudringen. So viele Versuche dieser Art, so viele Ursprünge der Wissenschaften; und so viele Wissenschaften, so viele mögliche Weltanschauungen. Jede Wissenschaft müsse sich ein bestimmtes Gebiet abstecken und den allgemeinen Grund des Seyns und Erkennens in dieser bestimmten fest abgegränzten Offenbarung zu erfassen suchen: die Wissen-

schaften müssen sich theilen in die Welt; denn Theilung, Concentration sey die erste Bedingung zum Großwerden. Aber die Concentration habe zu ihrer fatalen Kehrseite die Beschränktheit. — Leicht sey daher die einzelne Wissenschaft versucht, die Analogie ihres Wissens in alle Winkel der Welt auszudehnen und von der Peripherie aus einseitig das All zu construiren. „Soll daher die Einseitigkeit vermieden werden, soll jede Wissenschaft innerhalb ihres Gebietes bleiben, soll somit ein wahrhaft organisches Verhältniß unter ihnen entstehen, in welchem ein Glied das andere erzeugt und wiederum von ihm erzeugt wird: so muß es eine allgemeine Wissenschaft geben, und dieß ist die Philosophie." Der erste Abschnitt schließt dann mit der Begründung dieses Satzes durch den Nachweis, daß je entschiedener die bloße Einzelwissenschaft, Mathematik, Physik und Chemie, Physiologie, Theologie, Jurisprudenz rc., von ihrem besondern Standpunkt aus das Ganze einer Weltanschauung zu gewinnen und durchzuführen suche, desto entschiedener die Einseitigkeit, die Unhaltbarkeit und der Widerspruch der verschiedenen Weltanschauungen hervortrete, daß also diese Versuche, je consequenter sie seyen, desto dringlicher die Nothwendigkeit einer einigen, allgemeinen, philosophischen Weltanschauung darthun.

Im zweiten Abschnitt sucht dann der Verf. diese philosophische Weltanschauung selbst zu entwerfen. Sie geht ihm auf in die Darlegung der Idee Gottes. Denn die Gegensätze der Einzelwissenschaften führen sich zurück auf den Gegensatz von Natur und Geist: sie selbst zerfallen, je nachdem sie die Natur oder den Geist betrachten, in Natur- und Geisteswissenschaften. Die Philosophie aber habe einerseits die Gegensätze überhaupt zu vermitteln und also auch eine Vermittelung jenes letzten Gegensatzes anzustreben; andrerseits müsse sie, weil das Ganze der Erkenntniß in seinem Ursprunge aufzeigend, nach dem Grunde sich umsehen, welcher das Ideale wie das Reale in gleicher Weise trage. Dadurch aber werde sie hingeführt zur Betrachtung der Gottheit; denn diese fassen wir allgemein als den Grund der Natur und Geschichte, als den Grund der Welt. — Nach-

dem dann der Verf. gezeigt hat, daß der deistische Dualismus, der Geist und Natur (Leib), Gott und Welt in das Hüben und Drüben des negativen Gegensatzes zerreiße, nicht nur wissenschaftlich unhaltbar, sondern auch vom Standpunkt der Frömmigkeit durchaus unwahr, ja irreligiös (die Religion aufhebend) sey, und wie wir daher diesem Dualismus gegenüber zu der Wahrheit, die im Pantheismus enthalten sey, zur Einheit Gottes und der Welt getrieben würden, weiset er dann weiter nach, wie der Pantheismus seinerseits unmittelbar in den Theismus übergreife. Der Impuls dazu liege im Begriff der organischen Einheit zwischen Gott und Welt. Denn die organische sey unter allen Verbindungsweisen die höchste und als solche gefordert vom Begriffe des Absoluten. Organismus überhaupt aber sey nur dadurch möglich, daß der Gedanke als das die Materie Beherrschende gesetzt werde. Eben hierin aber liege die Wahrheit des Theismus, daß er die Gottheit als Geist fasse; — dagegen fehle er darin, daß er diesen Geist dennoch wieder losreiße vom sinnlichen Universum, als ein Sonderwesen, das nichts mit diesem theile.

Zwei Punkte sind es, in denen wir dem Verf. in seiner sonst so klaren und umsichtigen Exposition nicht zustimmen können. Zunächst die Stellung, die er im Organismus der geistigen Funktionen dem Gefühle giebt. Ihm ist das Gefühl stets und überall von der Vorstellung (vom Denken) bedingt und bestimmt: „denn Gefühle erzeugen sich im Vorstellungsverlauf; — sind stets das Produkt von Vorstellungen oder Begriffen, — je reiner und menschlicher diese, desto reiner und menschlicher auch das Gefühl.“ — So gewiß nun zwar jede Vorstellung, weil sie als solche die Seele irgendwie afficirt, von einem wenn auch noch so leisen Gefühle begleitet ist, so gewiß scheint es uns doch, daß nicht alle Gefühle die Vorstellung voraussetzen oder zur Bedingung ihrer Entstehung haben, sondern umgekehrt vielfach das Gefühl Grund und Bedingung der entstehenden Vorstellung ist. Schon jede bloße Sinnesempfindung (des Rothen rc.), die noch keineswegs eine Vorstellung ist, wird von

einem Gefühle begleitet, das entsteht indem die Nervenaffektion in die Seele übertragen, zur Empfindung wird. Damit entsteht zugleich eine Selbstaffektion der Seele, indem der Zustand (die Thätigkeit) des Empfindens die Seele afficirt, so daß sie ihn fühlt, und in der Bestimmtheit fühlt, die ihm die Beschaffenheit der Sinnesempfindung giebt. Eben so afficiren alle übrigen Zustände, Thätigkeiten und Leiden der Seele die Seele selbst, und diese ihre Selbstafficirbarkeit ist das Vermögen des Gefühls, die einzelnen Selbstaffectionen sind die Gefühle. Wir fühlen uns daher heute aufgelegt, erregt, morgen dagegen gedrückt, verstimmt; wir fühlen uns unmittelbar zu diesem Menschen hingezogen, von jenem abgestoßen. Erst dadurch, daß wir uns so fühlen, kommen uns diese Zustände unsrer Seele zum Bewußtseyn; nur durch das Gefühl des Hingezogenseyns, der Liebe, der Abneigung erhalten wir eine Vorstellung von der Liebe rc. Und es ist nicht bloß die Vorstellung des Gegenstandes, die dieß Gefühl erzeugt, sondern die innere, psychische und resp. geistige Beschaffenheit des Objekts afficirt unmittelbar die Seele, und diese Affektion kommt uns im Gefühle zum Bewußtseyn. Durch das Gefühl erhalten wir daher nicht nur die erste Kunde von dem Daseyn und der Verschiedenheit unsrer eignen geistigen Thätigkeiten, des Wahrnehmens, Beobachtens, Nachdenkens, Begehrens, Wollens rc., sondern auch von den verschiedenen Verhältnissen unsers Wesens zu den Objekten, mit denen wir in Berührung kommen, und damit von der (inneren — geistigen) Beschaffenheit der Objekte selbst. Diese erste Kunde, zum klaren Bewußtseyn gebracht, wird zur Vorstellung dieser verschiedenen Verhältnisse. Folglich kann nicht bloß „das Denken als Grund des Wollens und Fühlens," sondern es muß auch umgekehrt das Wollen und Fühlen als Grund des Denkens, weil bestimmter Gedanken, angesehen werden.

Wenn daher der Verf. behauptet: „auch die Religion wurzelt ursprünglich im Denken, nicht im Gefühl: — nur weil der Mensch denkt, macht er sich eine Vorstellung von sich und dem Absoluten, setzt beide in Verhältniß, sich in Abhängigkeit von

Gott, und nur durch diese Vorstellung erwächst ihm das Gefühl der Abhängigkeit, hat er Religion;" so müssen wir ihm entgegnen, daß die Vorstellung des Absoluten, nachdem sie entstanden, zwar sicherlich vom Gefühl der Abhängigkeit begleitet seyn wird, daß aber zur Entstehung eben dieser Vorstellung das Gefühl der Abhängigkeit nothwendig mitwirkt, nothwendige Bedingung ihrer Entstehung ist. Dieß folgt aus den Begriffsbestimmungen des Verf. selbst. Ihm ist die Religion in ihrer abstraktesten Fassung „Verhältniß des Menschen zu Gott" und der Begriff des Verhältnisses involvirt, wie er mit Recht bemerkt, „ein Beziehen des endlichen Geistes auf den göttlichen und ein Unterscheiden von diesem." Allein eben darum involvirt die Religion nothwendig auch ein Bezogenseyn des endlichen Geistes auf den göttlichen, das der beziehenden und unterscheidenden Thätigkeit unsers Denkens nothwendig vorausgeht, weil es sie erst veranlaßt. Denn so gewiß das Verhältniß des Menschen zu Gott ein objektives, reelles ist, so gewiß muß dem denkenden Beziehen ein Bezogenseyn zu Grunde liegen, weil es sonst eben nur ein subjektives Thun des Menschen, die Beziehung nur eine subjektive, selbstgemachte Vorstellung, ohne alle Objektivität wäre. Das Bezogenseyn aber, sofern es das Daseyn Gottes und die Bedingtheit des menschlichen Geistes durch Gott involvirt, giebt sich nicht nur selbst in einem Gefühle — der Abhängigkeit — kund, sondern dieß Gefühl enthält auch implicite die Kunde vom Daseyn des Absoluten eben als Absoluten. Auf Grund desselben entwickelt sich dann im menschlichen Geiste mittelst der erkennenden Betrachtung der Welt und seines eignen Wesens erst die Vorstellung (Idee) Gottes. Wäre es nicht so, bestände nicht ein unmittelbares, lebendiges, objektives Verhältniß Gottes zum menschlichen Geiste, so würde das schöne Wort des Verf.: „in der Religion versenkt sich der Mensch in die Gottheit, erfüllt sich mit ihr, und aus diesem Erfülltseyn erwächst ihm Versöhnung und Seligkeit," nur bedeuten können: der Mensch versenke sich in die Vorstellung Gottes und aus

dem Erfülltseyn mit dieser Vorstellung erwachse ihm die Vorstellung der Versöhnung und Seligkeit! —

Der zweite Punkt betrifft den Vorwurf, den der Verf. dem Theismus macht. Gewiß, wenn der Theismus den göttlichen Geist wiederum „losreißt" vom Universum und ihn als ein Sonderwesen, das nichts mit der Welt gemein hat, faßt, so ist dieß derselbe Fehler, in welchen die alte deistische Weltanschauung verfiel. Soll aber dieser Fehler, wie der Verf. anzunehmen scheint, nur dadurch verbessert werden können, daß die pantheistische Einheit Gottes und der Welt, in der sich beide nur wie „Inneres und Aeußeres" zu einander verhalten, festgehalten wird, — womit Gott nur als Weltseele oder Weltgeist gefaßt ist, — so müssen wir eine solche Verbesserung entschieden ablehnen, weil sie nur Fehler durch Fehler corrigirt. Denn jene Auffassung Gottes involvirt einen Widerspruch gegen den Begriff des Geistes. Ist Gott wesentlich Geist und damit an und für sich Selbstbewußtseyn, — wie der Verf. ausdrücklich urgirt, — so kann er nicht bloß als Weltgeist gefaßt werden, weil in und mit dem Selbstbewußtseyn unmittelbar gesetzt ist, daß er auch von einem Andern, das er nicht ist, sich unterscheidet. Ohne diese Selbstunterscheidung als Consequenz und integrirendes Moment des Selbstbewußtseyns ist letzteres undenkbar, weil ohne sie der Inhalt des Selbstbewußtseyns ein gänzlich unbestimmter, unklarer seyn würde, — was mit dem Begriffe des Selbstbewußtseyns und insbesondere des absoluten in Widerspruch steht *). Möge man daher auch neben dem Geiste und Selbstbewußtseyn noch eine Leiblichkeit (Natur) in

*) Gegen anderweitige Mißverständnisse dieses Satzes, daß das Selbstbewußtseyn Gottes die Existenz (Schöpfung) der Welt als eines Andern, von ihm Verschiedenen fordert, bemerke ich, daß Gott dadurch keineswegs in Abhängigkeit von der Welt gesetzt wird. Nicht der Welt und ihres Daseyns bedarf Gott, um dadurch erst zum Selbstbewußtseyn zu gelangen, sondern sein absolutes Selbstbewußtseyn involvirt jenen Akt der Selbstunterscheidung, der aber als göttlicher Akt ein absolut spontaner ist, durch welchen die Welt erst entsteht und ohne welchen Gott als Ursache der Welt, diese als Wirkung (Schöpfung) Gottes undenkbar ist.

Gott annehmen, — Gott als selbstbewußten Geist zu fassen, involvirt immer, daß er zugleich als sich und seine Leiblichkeit von einem Andern unterscheidend gefaßt werde; das Eine ist unmöglich ohne das Andere. Hätte also Gott als Weltgeist an der Welt seine Leiblichkeit, so müßte außer dem Universum noch ein Andres angenommen werden, von dem Gott sich selbst und seine Leiblichkeit unterschiede und realiter unterschieden sey. Wir wenigstens vermögen uns Gott nicht nur nicht als selbstbewußten Geist, sondern überhaupt nicht zu denken, ohne ihn von einem Andern, das er nicht ist, zu unterscheiden, weil wir ohne solche Unterscheidung schlechthin kein Wesen, kein Objekt aufzufassen vermögen. — Wie trotz des Unterschieds zwischen Gott und Welt dennoch eine wahre, organische (durch den Zweck bedingte und bestimmte) Einigung beider stattfinden könne, habe ich vom Begriff des Weltlichen als des Relativen zu zeigen, wenigstens versucht (Grundprinc. d. Philos. II. 308 ff. Syst. d. Logik, S. 420 f.). Es ist das Problem, von dessen Lösung Seyn oder Nichtseyn des Theismus abhängt.

Was endlich die Behauptung des Verf. am Schluß seiner Abhandlung betrifft, daß so nothwendig auch Gott im Sinne des Theismus aufgefaßt werden müsse, doch jede Definition des Absoluten und also auch die theistische Gottesidee nur „eine sich selbst auflösende Analogie" sey, so basirt sich dieselbe auf die Trendelenburgsche Ansicht, daß alle Kategorieen nur auf das endliche, bedingte Seyn, nicht aber auf das Absolute Anwendung finden. Wir haben darauf schon erwidert, daß dann auch vom Absoluten gar nicht die Rede seyn könne, und daß es ein Widerspruch sey, vom Begriffe des Zwecks aus die Idee des Absoluten als der zwecksetzenden (und damit geistigen) Ursache der Welt für einen nothwendigen Gedanken und doch zugleich diesen Gedanken für undenkbar zu erklären. Der Verf. behauptet: der Pantheismus als der Standpunkt der bloßen Kraft löse sich auf; denn er beruhe auf den Begriff der Ursache, die Ursache aber sey niemals eine einheitliche, sondern zerfalle in eine Vielheit von Faktoren; — und in eine Vielheit von Bedin-

gungen können wir das Absolute nicht zerlegen, denn dieses sey das in sich Eine und Ungetheilte. Aber auch die Ansicht des Theismus löse sich selbst auf; denn nach ihr sey zwar das Absolute nicht bloße Ursache, sondern der zwecksetzende Grund; aber auch der Zweck sey nur möglich durch eine Vielheit von Bedingungen, die er zum Ganzen verknüpfe, und eine solche Vielheit sey wiederum ausgeschlossen vom Begriff des Absoluten. — Allein so richtig es ist, daß in der Welt die Ursache niemals eine einheitliche ist, daß vielmehr die weltlichen Wesen immer nur mit einander (in der Vielheit) wirken, weil sie kraft ihrer Relativität nur mit einander existiren können, und so gewiß eben darum auch der Zweck in der Welt nur durch eine Vielheit von Bedingungen (Mitteln) möglich ist; so scheint es uns doch keineswegs im Begriffe der Ursache und insbesondre der Endursache zu liegen, daß nur viele Ursachen eine Wirkung haben, nur viele Bedingungen (Mittel) einen Zweck realisiren können. Wenn auch in der Welt, weil sie selbst eine Vielheit (Totalität) ist, nur das Zusammenwirken vieler Ursachen und Bedingungen eine Wirkung hervorbringt, so folgt doch daraus nicht, daß die Welt selbst nicht die Wirkung Einer Ursache, ihr Zweck und dessen Realisirung nicht Gedanke und That Einer Endursache seyn könnte. Fragen wir freilich, wie dieß möglich sey, so werden wir die Antwort ewig schuldig bleiben. Denn das Wie vermögen wir schlechthin nirgend, von keinem Geschehen, von keiner Wirkung zu erkennen: wir wissen ebensowenig, wie die Körper sich gegenseitig anziehen oder Hydrogen und Oxygen zu Wasser sich verbinden können, als wir wissen, wie Gott die Welt geschaffen, oder wie Geist und Materie zusammenhängen. Wir erkennen nur, daß etwas so sey oder so und nicht anders gedacht werden müsse; und diese Erkenntniß des bloßen Daß bleibt freilich Stückwerk, weil ihr das Wie fehlt. Aber darum hört sie nicht auf Erkenntniß zu seyn, sobald sie sich nur bewußt ist, wie weit sie reicht und nicht Erkennbares und Unerkennbares gedankenlos vermischt. —

H. U.

Le Stresiane. Dialoghi di Ruggiero Bonghi. Dialogo IV: Sulla natura dell' atto creativo. Gena 1854.

Unsere Zeitschrift hat vor einiger Zeit einen Correspondenz-Artikel aus Genua über die daselbst gegründete Akademie für italienische Philosophie gebracht. Unsere Leser werden diese Stiftung als ein bedeutungsvolles Zeichen der Neubelebung des philosophischen Geistes in Italien mit Freuden begrüßt haben, um so mehr als es keinem tiefer blickenden entgehen kann, wie nahe, trotz aller Gegensätze, Deutschland und Italien in ihrer vorherrschenden Richtung auf künstlerische und wissenschaftliche Thätigkeit, in ihrer kirchlich-religiösen Bedeutung, das Eine als Mittelpunkt des Katholicismus, das Andre als Geburts- und Centralstätte des Protestantismus, ja selbst in ihrer staatlichen Gestaltung und ihrem politischen Schicksal einander verwandt erscheinen. In der bildenden Kunst und in der Musik bilden Italien und Deutschland (mit den Niederlanden) entschieden die beiden Pole, um welche der ganze Entwickelungsgang der Kunst sich dreht. In der Poesie stehen sie gegen Frankreich und Spanien in keiner Beziehung, gegen England nur in Beziehung auf das Drama zurück, während sie alle drei an Vielseitigkeit, Fülle und Reichthum der Production übertreffen; und auch hier wiederum stehen sich wie Anfang und Ende einer großen Bildungsperiode, Dante's Divina Commedia und Göthe's Faust in so inniger, trotz aller Gegensätze unverkennbarer Geistesverwandtschaft gegenüber, daß sie wie zwei verschiedene Stämme aus Einer Wurzel entsprossen erscheinen. Im Gebiete der Wissenschaft gab Italien bekanntlich den ersten Anstoß zu jener Entwickelung, in deren Verfolg die neuere Philosophie epochemachend hervortrat und die Mutter der modernen Geistesbildung ward. Das politische Schicksal des edlen Volkes gestattete ihm nicht, die eingeschlagene Bahn bis zu ihrem Ziele zu verfolgen. Frankreich, England und insbesondre Deutschland übernahmen es, den philosophischen Gedanken auf den mannichfaltigsten Wegen und Abwegen durch alle die Gegensätze des Idealismus und Realismus, des Sensualismus und Rationalismus, des Materialismus und Spiritualismus, des Dogmatismus und Kriticismus, des Deis-

mus, Pantheismus und Atheismus, hindurchzuführen, die er durchlaufen mußte, um geläutert, vertieft und bereichert, zu dem Punkte, von dem er ausging, zur christlichen Weltanschauung zurückzukehren und den als Resultat der freien Forschung neugewonnenen Kern derselben als Samenkorn der Zukunft in den allseitig durchpflügten Boden zu senken. Nachdem aber dieser Punkt erreicht ist, wo es dem Italienischen Geiste in den Gang der Entwickelung wieder einzugreifen vergönnt scheint, sehen wir auch wiederum ein neues Leben sich regen. Die Arbeiten und Vorträge der zahlreichen Mitglieder der philosophischen Akademie, unter denen wir mehreren Celebritäten der Italienischen Literatur begegnen, bekunden nicht nur das neu erwachte Interesse, das die philosophischen Probleme in allen Kreisen der höheren Bildung Italiens finden, sondern auch eine achtungswerthe Bekanntschaft mit der philosophischen Literatur Deutschlands, auf welche vielfach ausdrücklich Bezug genommen wird. — Aehnliche Erscheinungen zeigen sich in Frankreich und England; ja selbst in Amerika tritt allgemach einige Theilnahme für philosophische Dinge und für die vergangenen und gegenwärtigen Bewegungen im „philosophischen" Deutschland hervor. Damit eröffnet sich, wie es scheint, die Möglichkeit gemeinsamer Arbeit und gegenseitiger Förderung, die Aussicht auf einen Ideenverkehr unter den verschiedenen Nationen der civilisirten Welt, dessen natürlicher Mittelpunkt, trotz der gegenwärtigen Ungunst der Verhältnisse, doch immer Deutschland bleiben wird, und den nach Kräften anzuregen und zu vermitteln, die Redaction dieser Zeitschrift für ihre Pflicht hält, möge auch der Erfolg noch zweifelhaft und ein sicheres Resultat noch in weiter Ferne liegen. —

Zu diesen erfreulichen Zeichen der Zeit, soweit sie Italien betreffen, gehört auch die vorliegende Schrift, die uns von dorther zugekommen ist. Der Verf. ist Mitglied der Genueser Akademie, und hat derselben gleich zu Anfang eine Geschichte des Begriffs der Seele in den verschiedenen Schulen des Alterthums und des Mitelalters eingereicht, welche unter den Schriften der Akademie abgedruckt worden. Wenn wir recht verstanden haben,

bildet auch der vorliegende Dialog einen Theil dieser Schriften, die für das Jahr 1854 von ihr veröffentlicht werden. Das Ganze erscheint in vieler Beziehung charakteristisch für die Bestrebungen der Italienischen Philosophie. Wie es in seinem Titel an Cicero's Tusculanen erinnert, so schließt es sich in der Form eng an die Platonischen Dialogen an, und beweist damit, wie lebendig noch immer die Reminiscenzen an die große klassische Vergangenheit der Nation in die geistige Produktionskraft der Gegenwart eingreifen. Die Unterredenden sind Alessandro Manzoni, der berühmte Dichter, Antonio Rosmini, Priester von Roveredo, Verfasser einer Psychologie, einer Theodicee ꝛc., der Marchese di Cavour (vermuthlich der Ministerpräsident von Turin), und der Verfasser unter der bescheidenen Maske eines giovine napoletano. Aus der Vorrede, einem Widmungsschreiben an den Marchese, ersehen wir, daß diese Personen nicht willkührlich gewählt sind, sondern daß zwischen ihnen nicht selten philosophische Discussionen und unter andern eine Unterredung über das fragliche Problem wirklich stattgefunden, welche dem Verf. Veranlassung zu seiner Schrift gegeben. Wiederum ein charakteristischer Zug für den Ernst und die Bedeutung der philosophischen Bestrebungen in Italien. Wo gäbe es im „philosophischen" Deutschland, unter der „Nation von Denkern", einen bedeutenden Dichter oder Staatsmann, der es sich je einfallen ließe, eine der schwierigsten Fragen der Metaphysik alles Ernstes zu erörtern! —

Die dialogische Form, die bei uns nicht ohne Grund in Mißcredit gekommen ist, wird vom Verf. mit großer Geschicklichkeit gehandhabt, und gewährt ihm den doppelten Vortheil, einmal einer Belebung seiner Darstellung durch einzelne Züge von charakteristischen Eigenthümlichkeiten der sich unterredenden Personen, sodann einer größeren Freiheit der Bewegung, wodurch es ihm möglich ist, das einzelne Problem zu erörtern, ohne ein ganzes System der Metaphysik zu Grunde zu legen. Indeß ist seine Schrift keineswegs bloß hinsichtlich ihrer Form und wegen ihrer persönlichen Beziehungen von Interesse; auch der Inhalt bietet Manches Beachtenswerthe dar, und giebt eine Lösung des Problems, die jedenfalls auf Eigenthümlichkeit Anspruch hat. Sehr gelungen insbesondere ist die Widerlegung des Pantheismus, der das Absolute als bloße, an sich unbewußte, Alles aus sich emanirende oder selbst in Alles sich verwandelnde Substanz faßt, indem der Verf. vortrefflich zeigt, daß die geordnete Reihenfolge der Dinge und gesetzliche Succession der Erscheinungen, z. B. die Entwickelung einer Pflanze aus dem Samenkorn durch die verschiedenen Stadien ihres Wachsthums hindurch, in denen jedes Moment auf ein folgendes hinweist und als Vorstufe (Mit-

tel) zu einem bestimmten Ziele (Zwecke) erscheint, von der pantheistischen Voraussetzung aus schlechthin unbegreiflich bleibe und offenbar vielmehr den Gedanken als das erste, allem Andern vorauszusetzende Seyn fordere. Der Gedanke aber sey undenkbar ohne ein Denkendes, das ihn denke (Subjekt), und ohne ein Gedachtes, das seinen Inhalt bilde (Objekt). Daraus folge, daß das erste Seyende, Absolute, nothwendig als Seyendes-Subjekt (ente-soggetto) und damit als reell, als Seyendes-Objekt (ente-oggetto) und damit als ideal, und als Einheit (sintesi) beider gefaßt werden müsse. Die Einheit von Subjekt und Objekt sey aber, sobald das Objekt, wie hier, schlechthin selbständig, absolut sey, nicht nur das Wesen des Selbstbewußtseyns, sondern auch der Liebe, und darum bezeichnet der Verf. das Absolute in dieser Einheit als das Gute oder als ente-morale, ente-moralità. Vortrefflich zeigt er sodann, daß, was uns als bloße Thatsache, als reelle Nothwendigkeit erscheine, für den absoluten Geist zugleich logische Nothwendigkeit sey, indem z. B. die Schwerkraft, die den Stein fallen mache und die wir als bloß gegebene, reelle Nothwendigkeit hinnehmen müssen, für den göttlichen Verstand, der den Stein geschaffen und sein Wesen (seinen Begriff) ihm bestimmt habe, eine logische (begriffliche) Nothwendigkeit sey, deren Nichtseyn eine Absurdität, weil ein Widerspruch gegen den Begriff des Steins seyn würde, — daß aso jener dreifache Unterschied im Absoluten, seine Dreifaltigkeit (triplicità), die absolute Einheit keineswegs störe. Aber diese Dreifaltigkeit, die der Verf. die Natur oder den Organismus des ersten Seyenden nennt, setze das Seyn desselben voraus, und die Subsistenz des Seyns überhaupt (la sussistenza dell' essere) lasse sich nur denken als ein Akt, von dem sich weder ein ideeller Grund (ragione) noch eine reelle Ursache (cagione) außer ihm selbst finde, der also weder als frei noch als nothwendig angesehen und daher nach Analogie dessen, was in uns selbst vorgehe, am füglichsten ein willkührlicher Akt (atto arbitratrio) genannt werden könne. Mit diesem Akte falle zwar jener, auf dem der Organismus des Absoluten beruhe, in Eins zusammen; während aber der Akt des Seyns als ein willkührlicher zu fassen sey, müsse jener zweite Akt, der atto generativo, als ein nothwendiger bezeichnet werden, weil es in der Wesenheit (essenza) des Seyns selbst liege, daß es in jener Dreifaltigkeit existire. — Sey nun dieß die präexistirende Natur des Unendlichen, so lasse sich danach leicht ersehen, wie die Natur des Endlichen beschaffen seyn und der Schöpfungsakt desselben aufgefaßt werden müsse. Zunächst sey dieser Akt insofern ein wahrhaft schöpferischer, als eben das erste Existirende das Unendliche sey und das Endliche nur durch das Unendliche zur

Existenz komme. Sodann aber sey er ebenfalls als atto arbitrario zu bezeichnen, weil er mit demjenigen Akte, durch den das Unendliche existire, in Eins zusammenfalle. Denn das Seyn habe an sich die Möglichkeit (possibilità), sowohl als Endliches wie als Unendliches zu existiren, und das Endliche, sofern es sey, müsse daher von demselben Akte herrühren, in welchem das Seyn überhaupt gesetzt sey. Insofern habe die Existenz das Endlichen ebensowenig einen Grund (ragione), als die des Unendlichen. Dennoch bestehe ein großer Unterschied zwischen beiden. Denn das Unendliche habe weder einen Grund noch auch eine Ursache (cagione) seines Seyns außer ihm selber und lasse nicht die Möglichkeit des Nichtseyns zu; das Endliche dagegen habe zwar keinen Grund, wohl aber die Ursache seines Seyns außer sich, und könne, wegen der ihm wesentlichen und nothwendigen Natur des Zufälligen, auch ebensowohl nicht seyn. — Zum Schluß sucht dann der Verf. zu zeigen, daß das Endliche, obwohl es nur durch einen willkührlichen Akt des Unendlichen existire, doch in Bezug auf seine Beschaffenheit nothwendig sey: denn es müsse, unter den aus der Natur des Endlichen folgenden Bedingungen und Modificationen, im Wesentlichen denselben Organismus haben wie das Unendliche, weil eben dieser Organismus (jene triplicità) in der Wesenheit des Seyns selbst liege. —

Wir bedauern nicht näher auf das Einzelne eingehen zu können. Wir bemerken daher nur, daß uns die Abhandlung, die übrigens entschieden von philosophischer Bildung und nicht unbedeutendem Scharfsinn zeugt, an Einem Hauptmangel zu leiden scheint: es fehlt ihr durchweg eine nähere, möglichst exakte Begriffsbestimmung der philosophischen Termini, mit denen der Verf. operirt. Er braucht offenbar die Ausdrücke essere und sussistenza in verschiedenem Sinne; ja selbst essere und ente haben nicht immer dieselbe Grundbedeutung. Gleichwohl giebt er nirgend an, was er unter diesen Ausdrücken versteht und wie die damit bezeichneten Begriffe sich unterscheiden. Ebensowenig definirt er die Begriffe von Akt, Grund und Ursache, Unendlichem und Endlichem rc. Dadurch aber entstehen Inconvenienzen und anscheinende Widersprüche, die sich vielleicht hätten vermeiden lassen. So z. B. wenn der Verf. sagt: die Subsistenz des Seyns sey ein Akt (jener atto arbitrario), und damit dieser Akt hervorgehe (sorga), bedürfe es nicht eines Minimums, sondern eines Maximums des Seyns, d. h. einer Totalität von Seyn, — so müssen wir nothwendig fragen: wie kann von einem Akt die Rede seyn, auf dem die Subsistenz des Seyns beruht oder in dem sie besteht, und der doch selbst zu seiner Entstehung eines Maximums des Seyns bedürfen soll? Damit ist

ja das Seyn, das in jenem Akte seine Subsistenz haben soll, vielmehr dem Akte selbst vorausgesetzt, und damit ein Seyn vor allem Seyn angenommen! Wir müssen weiter fragen: wer ist es, der jenen Akt vollzieht? Denn so gewiß der Gedanke ein Denkendes fordert, so gewiß setzt jeder Akt ein Aktives, Thätiges, voraus, dessen That er ist. Wenn ferner der Verf. behauptet, der Schöpfungsakt des Endlichen habe keinen Grund, weil er mit dem Akte, durch den das Unendliche selbst sey, in Eins zusammenfalle, wohl aber eine Ursache, weil das Endliche nur durch einen willkührlichen Akt des Unendlichen subsistire, so scheint diese Unterscheidung den Widerspruch zu involviren, daß das Unendliche und das Endliche zugleich (in Einem Akte) seyn, und doch eben dasselbe Unendliche das Prius (die Ursache) des Endlichen seyn soll. Aber auch die Begriffe des Unendlichen und Endlichen selbst gerathen unter einander und mit dem Begriffe des Seyns in Widerstreit. Denn wenn der Verf. einerseits erklärt: das Seyn habe die Möglichkeit sowohl endlich als unendlich zu seyn, dann aber behauptet: die Unendlichkeit sey kein bloßer Modus des Seyns, sondern das Seyn selbst, und doch wiederum hinzufügt, die Endlichkeit (Gränze) inhärire nicht dem Seyn an sich, sondern sey ihm accidentell, so lassen sich diese Sätze ohne eine nähere Erläuterung schwer vereinigen. Es leuchtet wenigstens nicht unmittelbar ein, wie das Unendliche, welches das Seyn seyn soll, doch per accidens endlich werden könne, und ebensowenig, wie das Seyn, wenn ihm an sich die gleiche Möglichkeit sowohl endlich als unendlich zu seyn zukommt, doch mit der Unendlichkeit Eins seyn soll.

Je tiefer der Verf. in die von ihm behandelten Probleme eindringt, desto mehr wird er sich selbst überzeugen: daß in der Metaphysik kein Schritt vorwärts zu kommen ist, ohne eine gründliche Erörterung der logischen (kategorischen) Grundbegriffe, des Seyns, Werdens, Daseyns, der Qualität und Quantität, des Wesens, der Substanz, des Grundes und der Ursache rc. Und in dieser Beziehung, glauben wir, dürfte nicht nur die Italienische, sondern auch die Englische und Französische Philosophie erst noch Manches von der Deutschen, die keineswegs (wie man im Auslande zu meinen scheint) mit Hegel endet, zu lernen haben, ehe sie sich mit letzterer auf gleicher Höhe befindet. Gute Uebersetzungen Deutscher Schriften über Logik und Metaphysik, aber nicht bloß Hegel's, würden daher u. E. den Fortschritt der Italienischen Philosophie bedeutend fördern.

H. U.

Druck von Ed. Heynemann in Halle

Die menschliche Gestalt in ihrer Einheit mit der menschlichen Bestimmung.

Von Prof. Dr. **Adolf Zeising.**

Die Schönheit, Zweckmäßigkeit und Gottähnlichkeit der menschlichen Gestalt ist von jeher bewundert und gepriesen worden, und unter den poetischen Schilderungen wie unter den philosophischen oder naturwissenschaftlichen Beschreibungen derselben verdienen nicht wenige theils wegen der Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Darstellung, theils wegen der Fülle und Feinheit der darin niedergelegten Beobachtungen ausgezeichnet genannt zu werden. Trotzdem ist, so viel mir bekannt, unter allen diesem Gegenstande gewidmeten Arbeiten von Platon bis in die neueste Zeit hinein keine einzige, welche den strengeren Anforderungen der Wissenschaft wirklich zu genügen vermöchte, ja man kann sagen, daß mit einer ächtwissenschaftlichen Behandlung der Sache kaum der Anfang, kaum ein Versuch gemacht ist. Der Gesichtspunkte, von denen aus die Wissenschaft die menschliche Gestalt zu betrachten hat, können drei unterschieden werden: zuerst der rein empirische, der es mit Feststellung der Thatsachen zu thun und namentlich auszumitteln hat, wie man aus der unendlichen Masse der verschiedenen Individualbildungen die besonderen Typen der verschiedenen Classen und Racen und aus diesen einen alle Sonderunterschiede ausgleichenden Universaltypus gewinnen könne; sodann der ästhetische, welcher nachzuweisen hat, daß die Formen der Menschengestalt auf das Vollkommenste der Idee des Schönen entsprechen, daß sie also rein in sich selbst, in ihrem unmittelbaren Erscheinen diejenigen Bedingungen vereinigen, unter denen sich überhaupt nur die höchste Idee in Form einer einzelnen Erscheinung veranschaulichen kann; endlich der teleologische, dessen Aufgabe darin besteht, zu zeigen, daß diese Formen auch diejenigen sind, durch welche der Mensch am Vollkommensten seine Bestimmung zu erfüllen und am Befriedigendsten sowohl für ihn selbst wie für das ihn umfassende Ganze das von Gott ihm vorgesteckte und bei allen Bestre-

bungen und Handlungen ihm vorschwebende Ziel zu erreichen vermag.

Von welchem dieser drei Standpunkte man nun auch die bisherigen Leistungen ansehen möge: man kann sich nicht verhehlen, daß die Hauptsache noch zu thun übrig ist. Das Anerkennungswertheste ist offenbar in erster Beziehung geschehen, theils durch die Forschungen der Anatomie, Physiologie und Ethnographie, theils durch die theoretischen Arbeiten der praktischen Künstler. Während aber die Anatomen und Physiologen ihre Untersuchungen vorzugsweise den einzelnen Bestandtheilen und dem inneren Organismus zuwandten, ließen sie gerade der Totalität und der äußerlich wahrnehmbaren Gestalt des menschlichen Körpers nicht die wünschenswerthe Berücksichtigung widerfahren, oder wenn sie dieselben mit in Betracht zogen, hatten sie in der Regel nur die praktischen Bedürfnisse der Künstler im Auge und beschränkten sich, wie diese, darauf, die Verhältnisse und Maaße der einzelnen Körpertheile rein äußerlich, gewöhnlich nach Kopflängen, Handlängen, Fußlängen u. s. w., zu bestimmen, ohne uns über die Gründe, warum sie gerade diese Maaße als die normalen betrachteten, Rechenschaft abzulegen. Nicht selten beruhen diese Angaben auf bloßen Ueberlieferungen; wenn aber auch besondere Messungen zum Grunde lagen, so waren diese doch immer in viel zu beschränktem Umfange d. h. einerseits mit zu wenigen, andererseits mit zu gleichartigen Individuen vorgenommen, als daß nicht viele der auf diesem Wege gewonnenen Bestimmungen den Charakter der Einseitigkeit und Zufälligkeit tragen sollten. Namentlich pflegte man hiebei die Abweichungen fremder Nationalitäten und Racen entweder gar nicht oder nicht genügend zu berücksichtigen; und wenn die Ethnographie und die vergleichende Anatomie diesen Unterschieden ihre Aufmerksamkeit widmete, begnügte sich jene in der Regel mit bloß descriptiven Bestimmungen, ohne sich auf sorgfältige und umfassende Messungen der einzelnen Körperpartien einzulassen, diese hingegen beschränkte sich meistentheils auf die Bildungen des Skelets und war überdies bei ihren Untersuchungen an eine

geringere Anzahl von Exemplaren gebunden, woraus sich nur annäherungsweise allgemeine Resultate ziehen lassen. Nichts desto weniger müssen gerade die hierher gehörigen Arbeiten von Peter Camper, Sömmering, Blumenbach, Cuvier, Humboldt, Burmeister, Quetelet u. A. als das wissenschaftlich Bedeutenste, was bisher für die Morphologie der menschlichen Gestalt geschehen ist, und als höchst werthvolle Grundlagen für weitere Forschungen angesehen werden.

Bei Weitem unzureichender ist das bisher vom ästhetischen Standpunkte in dieser Hinsicht Geleistete. Zwar giebt es wohl kaum eine Aesthetik, welche diese Frage ganz unberührt ließe und nicht den Versuch machte, die Schönheit der meschlichen Gestalt nicht bloß als die vollendetste zu bezeichnen, sondern sie als solche auch zu erklären und zu begründen; aber Alles, was in dieser Absicht gesagt wird, läuft, bei Licht betrachtet, nur auf mehr oder minder geistreiche, mehr poetische als wissenschaftliche Paraphrasen der unmittelbaren Beobachtungen und auf Hervorhebungen einzelner allerdings zur Schönheit beitragender Momente hinaus, ist aber weit entfernt, uns über den nothwendigen Zusammenhang der menschlichen Formen mit der Schönheitsidee und über den einheitlichen, dem ganzen Körperbau zum Grunde liegenden Urgedanken wirklich Aufschluß zu geben; ja man verliert hiebei gewöhnlich so sehr den ästhetischen Gesichtspunkt aus dem Auge, daß man, statt die Schönheit unmittelbar aus den Formen und deren idealen Verhältnissen abzuleiten, den Nachweis der Zweckmäßigkeit dafür unterschiebt und sich mithin auf den teleologischen Standpunkt verirrt.

Hieraus sollte man schließen, als sey die wissenschaftliche Reproduction der Menschengestalt vom teleologischen Standpunkte eine leichtere, als die vom ästhetischen Gesichtspunkte, und als werde man mit den Leistungen in dieser Beziehung zufriedener seyn können; aber dem ist keineswegs so. Auch hier hat man sich bisher fast nur auf mehr oder minder wichtige Einzelheiten eingelassen, z. B. die zweckmäßige Construction des Auges zum Behuf des Sehens, des Ohres für die Function des Hörens u. s. w.

nachgewiesen; dagegen eine Darstellung, welche von der allgemeinen Bestimmung des Menschen überhaupt ausginge und darthäte, daß der Mensch zufolge dieser Bestimmung im Ganzen wie im Einzelnen gerade diese und keine andere Gestalt und Gliederung erhalten mußte, ist, so weit mir bekannt, in befriedigender Weise noch nicht geliefert worden, wenn auch, wie z. B. von Herder in der Philosophie zur Geschichte der Menschheit und schon im Alterthum von Platon und Cicero, sehr werthvolle Anläufe dazu gemacht sind.

In dieser Beziehung liegt also der wissenschaftlichen Forschung noch ein weites Feld offen, und die rege Thätigkeit, welche sich gerade in jüngster Zeit, wie der Morphologie überhaupt, so namentlich auch der Morphologie der Menschengestalt zugewandt hat, giebt einen Beleg dafür, daß das Bedürfniß wirklich empfunden wird. Als ein Product dieses Bedürfnisses muß ich auch meine im Laufe des vorigen Jahres erschienene Proportionslehre *) bezeichnen, und ich darf wohl, ohne unbescheiden zu erscheinen, um so eher die Hoffnung aussprechen, daß man in ihr, wie von vielen Seiten bereits geschehen, einen nicht unwichtigen Beitrag zur Lösung der hier in Rede stehenden Frage erkennen werde, als ich darin eine ursprünglich mich selbst überraschende Entdeckung niedergelegt habe, welche die längst gefühlte Einheit und Harmonie sämmtlicher in Natur und Kunst durch Schönheit sich auszeichnenden Formen mathematisch nachweist, die Entdeckung nämlich, daß die ganze proportionale Gestaltung und Gliederung des menschlichen Körpers auf der consequent durchgeführten Eintheilung und Untereintheilung seiner verticalen Axe nach dem Verhältnisse des sogenannten goldenen Schnitt's beruht, und daß ganz dasselbe Verhältniß einer großen Anzahl von anderen Erscheinungen, z. B. in der Natur der Anordnung der

*) Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers, aus einem bisher unerkannt gebliebenen, die ganze Natur und Kunst durchdringenden morphologischen Grundgesetze entwickelt und mit einer vollständigen Uebersicht der bisherigen Systeme begleitet von A. Zeising. Mit 177 in den Text gedruckten Holzschnitten. Leipzig, R. Weigel. 1854.

Planeten, der Configuration des Continents, der Figur vieler Krystalle, Pflanzen und Thiere und an den Pflanzen namentlich der Blattstellung, in der Kunst dagegen den ausgezeichnetsten Werken der Baukunst, den befriedigendsten Accorden der musikalischen Harmonie u. s. w. als das normirende und Schönheit verleihende Gestaltungsprincip zum Grunde liegt. Das Wesen des goldenen Schnitts besteht bekanntlich darin, eine als Ganzes gegebene Größe dergestalt in einen größeren und kleineren Theil zu theilen, daß sich der Minor zum Major ebenso verhält wie der Major zum Ganzen d. h. zur Summe beider Theile. Diese Theilung läßt sich, wie in meiner Schrift gezeigt ist, auf geometrischem und arithmetischem Wege vollziehen; jedoch selbst bei der minutiösesten Genauigkeit nie so genau, daß die Idealität des Verhältnisses vollkommen erreicht würde: denn es fällt stets entweder der Major um irgend einen kleinen Bruchtheil zu groß und der Minor zu klein, oder umgekehrt der Major zu klein und der Minor zu groß aus, es läuft also die streng gesetzmäßige Theilung stets auf einen unberechenbaren, unendlichen Bruch hinaus und es erweist sich also das Verhältniß hierdurch als ein in seiner Vollendung rein ideales und in der realen Welt stets nur annäherungsweise zu erreichendes, woraus erhellt, daß es in der Wirklichkeit bald nach der einen, bald nach der andern Seite mehr oder minder hinüberschwanken und eben hierdurch einer unendlichen Modification und Variation fähig seyn muß *). Nimmt man z. B. als Gan-

*) In meiner Proportionslehre habe ich für das Ganze die Zahl 1000 oder die Einheit in der Form von 1000 Tausendsteln angenommen. Aus einer fortgesetzten Eintheilung und Untereintheilung dieser Zahl ergiebt sich folgende proportionale Zahlenreihe:

1000 : 618 : 381 : 236 : 145 : 90 : 55 : 34 : 21 : 13 : 8 : 5 : 3 : 2 : 1 : 0,

in welcher, wenn die hier weggelassenen Decimalbrüche mit in Rechnung gebracht werden, jedes Glied das Ganze oder die Summe der beiden nächst folgenden, so wie umgekehrt die Differenz der beiden nächstvorangehenden Glieder ist, und sich mithin immer je drei nächstzusammenliegende Glieder zu einer Proportion vereinigen lassen, in welcher das erste Glied das Ganze, das zweite der Major und das dritte der Minor ist, z. B. 145:90:55; 13:8:5 u. s. w. In dieser Zahlenreihe nimmt die in den drei ersten

zes die Zahl 8 an, so fallen — um hier von den Brüchen abzusehen — auf den Minor 3 und auf den Major 5 Einheiten und man erhält die Proportion 3:5 = 5:8, in welcher, wie man bei genauerer Berechnung finden wird, der Minor 3 ein wenig zu klein und der Major 5 ein wenig zu groß ist. Nimmt man hingegen die Zahl 13 als Ganzes an, so fallen auf den Minor 5 und auf den Major 8 Einheiten und man erhält die Proportion 5:8 = 8:13, in welcher umgekehrt der Minor 5 ein wenig zu groß und der Major 8 ein wenig zu klein ist. Diese Differenz des realen Verhältnisses vom idealen kann nun zwar durch genauere Berechnung auf den winzigsten, in der realen Welt gar nicht in Betracht kommenden Bruchtheil reducirt werden z. B. wenn man für die Proportion 3:5 = 5:8 folgende setzt: $3,_{1056272} : 5,_{0249943} = 5,_{0249943} : 8,_{1306215}$, und in der Proportion 5:8 = 8:13 für 5 und 8 dieselben, so eben genannten Zahlenwerthe und für 13 die genauere Bestimmung $13,_{1556158}$ eintreten läßt. Ganz aber läßt sie sich niemals überwinden, und es kann also in der Wirklichkeit die Realisation

Gliedern höchst unbedeutende Abweichung von der Idealität des Verhältnisses mit jedem folgenden Gliede regelmäßig zu, jedoch in so geringem Maaße, daß sie erst in den letzten Gliedern (3 : 2, 2 : 1, 1 : 1 und 1 : 0) fühlbar wird und zu wesentlich anderen Verhältnissen, namentlich zu dem der völligen Gleichheit (1 : 1) und dem der absoluten Differenz (1 : 0) überleitet. Ganz dieselbe Zahlenreihe, nur in umgekehrter Ordnung, erhält man also auch dadurch, daß man von 1 und 2 ausgeht, dann 3 als die Summe dieser beiden Zahlen, hierauf 5 als die Summe von 2 und 3, dann 8 als die Summe von 3 und 5 u. s. w. folgen läßt z. B. 1 : 2 : 3 : 5 : 8 : 13 : 21 : 34 u. s. w. Erst in den höheren Gliedern zeigt diese Reihe kleine Abweichungen von der obigen aus der Zahl 1000 entwickelten, welche wiederum in der Vernachlässigung der Decimalbrüche ihren Grund haben, aber so unbedeutend sind, daß sie gänzlich außer dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung liegen und überdies die interessante Bemerkung bieten, daß sie wieder in derselben Zahlenreihe fortschreiten, wie man z. B. aus folgender Zusammenstellung der letzten Glieder sehen kann:

Streng gesetzliche Reihe	: $90,_1$ …	: $145,_9$ …	: $236,_0$ …	: $381,_9$ …	: $618,_0$ …	: 1000.
Summarische Reihe	: 89	: 144	: 233	: 377	: 610	: 987
Abweichungen	: $1,_1$	: $1,_8$	: $3,_0$	: $4,_9$	: $8,_0$	: 13.

worin man sofort den genaueren Ausdruck der ersten Glieder 1 : 2 : 3 : 5 : 8 : 13 wieder erkennen wird.

der diesem Verhältniß zum Grunde liegenden Idee nur dadurch bewirkt werden, daß jedem Verhältniß, in welchem der Minor bevorzugt erscheint (z. B. 5:8) ein anderes, in welchem umgekehrt der Major bevorzugt wird (z. B. 3:5 oder 8:13), gegenübergestellt und mithin durch eine gedoppelte Ausführung der Idee, einmal zu Gunsten des Minor, das andre Mal zu Gunsten des Major, jene Differenz ausgeglichen und conpensirt wird. Und von diesem Mittel hat denn auch die Natur, wie ich sogleich näher andeuten werde, bei der Gliederung des menschlichen Körpers, bei der Anordnung der Blattstellung, bei der Verhältnißbestimmung der befriedigendsten Accorde in unverkennbarer Weise Anwendung gemacht, so daß sich das der Gleichtheilung näher kommende Verhältniß 5:8 als Typus für die strengere, dagegen das der Differenzirung Vorschub leistende Verhältniß 3:5 als Typus für die freiere Realisation der Idee fassen läßt.

Nimmt man nämlich mit der Totalhöhe des menschlichen Körpers vom Scheitel bis zur Fußsohle die Theilung nach dem goldnen Schnitt vor, so fällt dieselbe stets mit der Taille zusammen, theilt also den ganzen Körper in seine beiden Haupttheile, den kürzeren Ober- und den längeren Unterkörper, deren scharfe Abgränzung sich am Entschiedensten im Skelet durch die merkliche Lücke zwischen den untersten Rippen und den Kämmen des Hüftbeins darstellt, an der Oberfläche des Körpers aber außer durch die Weichen auch durch den Nabel und noch genauer durch die ein wenig über demselben hinlaufende Falte, welche beim Bücken entsteht und als die eigentliche Linie der Taille erscheint, markirt wird. Nun liegt aber, wie bekannt, die Taille bei den Frauen durchschnittlich um ein Weniges höher als bei den Männern, und wenn man diese Differenz mit der streng gesetzlichen Eintheilung nach dem goldnen Schnitt vergleicht, so findet man, daß bei den Frauen die oben bezeichnete Taillenlinie ein wenig oberhalb, bei den Männern hingegen ein wenig unterhalb des goldnen Schnitts liegt, daß also bei jenen der Unterkörper als Major, bei diesen der Oberkörper als

Minor ein wenig bevorzugt ist, mithin der weibliche Körper nach dem freieren Typus (3:5), der männliche Körper dagegen nach dem strengeren Typus (5:8) eingetheilt ist. Der weibliche Körper bildet also, wenn man seine Totalhöhe als 8 annimmt, die Proportion: 8:5 = 5:3; der männliche dagegen, wenn seine Totalhöhe als 13 angenommen wird, die Proportion: 13:8 = 8:5. *) Mann und Weib stellen daher erst zusammen d. h. in ihrer gegenseitigen Ausgleichung und Ergänzung das ideale Verhältniß dar und sind mithin, einzeln für sich betrachtet, als die aus der Idealität des Verhältnisses selbst nothwendig hervorgehenden charakteristischen Modificationen oder Differenzirungen des allgemeinen Menschentypus anzusehen.

Ganz ebenso gestaltet sich merkwürdiger Weise die Sache in den Verhältnissen der musikalischen Harmonie: denn es ist unbestrittene und unbestreitbare Thatsache, daß sich ein zweistimmiges Tonstück wirklich zweistimmig d. h. mit zwei verschiedenen Tönen auf befriedigende Weise in Dur nur mit der kleinen, in Moll dagegen nur mit der großen Sexte (von Oben nach Unten gerechnet) d. h., wenn c als Grundton angenommen wird, mit e + c̄ oder mit es + c̄ schließen läßt, daß also diese beiden Zweiklänge die einzigen absulut befriedigenden, keiner Auflösung

*) Natürlich ist die Modification des gesetzlichen Verhältnisses nicht gerade an diesen Grad der Abweichung gebunden, vielmehr läßt sich derselbe als derjenige betrachten, in welchem sich der charakteristische Unterschied des strengeren und freieren Typus schon mit größter Schärfe ausprägt, während in der Mehrzahl der wohlgefälligen männlichen und weiblichen Körper die Abweichung vom Gesetz eine geringere zu seyn pflegt, und zwar bei Frauen nach den dem Verhältniß 3:5 analogen Verhältnissen: 8:13, 21:34, 55:90, 145:236, 381:618 u, s. w.; bei Männern dagegen nach den mit 5:8 correspondirenden Verhältnissen: 13:21, 34:55, 90:145, 236:381, 618:1000 2c. — unter denen jedes folgende dem reingesetzlichen um ein regelmäßig fortschreitendes Quantum näher kommt als das ihm vorangehende, während die Verhältnisse rückwärts von 5:3, nämlich 2:1 und 1:0, und rückwärts von 8:5, nämlich 3:2 und 1:1 zu völlig anderen Verhältnissen und zwar jenes zu dem der unbegränzten Differenz (1:0), dieses hingegen zu dem der völligen Indifferenz (1:1) über eiten.

bedürftigen sind; es ist aber ferner auch Thatsache, daß die kleine Sexte oder der Durzweiklang dem Verhältniß 5:8, dagegen die große Sexte oder der Mollzweiklang, dem Verhältniß 3:5 entspricht, und es springt also mit mathematischer Bestimmtheit in die Augen, daß auch diese beiden Tonverbindungen nichts Anderes als charakteristische Typen desselben Verhältnisses sind und daß dieselben auf das Genaueste mit den beiden geschlechtlichen Typen der Menschengestalt correspondiren, dergestalt, daß der Durzweiklang (mit dem strengeren Verhältniß 5:8) dem männlichen, dagegen der Mollzweiklang (mit dem freieren Verhältniß 3:5) dem weiblichen Körperbau entspricht — eine Analogie, die, wie schon die Namen Dur und Moll beweisen, von Anfang an gefühlt, bis jetzt aber in befriedigender Weise nicht erklärt ist. Daher stellen denn, wie Mann und Weib, so auch der Dur- und Mollzweiklang erst vereinigt und sich gegenseitig ausgleichend den vollkommen befriedigenden Dreiklang her: denn dieser besteht bekanntlich nach der gewöhnlichen Bezeichnung stets aus der Verbindung einer großen Terz (ce) mit einer kleinen Terz (eg), die Terzen aber sind bekanntlich nichts weiter als umgekehrte, in der Stellung veränderte Sexten, und es läßt sich also schon derjenige Dreiklang, welcher gewöhnlich als der ursprüngliche betrachtet wird, nämlich ceg, als eine Combination des Dur- und Mollzweiklangs ansehen. Die Analogie tritt aber noch weit evidenter hervor, wenn man nicht ceg als die ursprüngliche und vollkommenste Form des Dreiklangs ansieht, sondern eg$\bar{c}$ — eine Annahme, die nicht bloß gleichberechtigt, sondern die allein haltbare ist: denn es läßt sich durchaus nicht mit jener (ceg), sondern nur mit dieser (eg$\bar{c}$) ein dreistimmiges Musikstück schließen, es liegt also nicht in jenem, sondern nur in diesem eine absolute Befriedigung. Nimmt man aber dies an, so entwickelt sich daraus noch eine andere Analogie, die nicht minder interessant und aufklärend ist. In der Verbindung eg$\bar{c}$ steht nämlich e zu $\bar{c}$ in dem Verhältniß 5:8, diese Tonverbindung stellt sich mithin nur als ein Bruchtheil der ganzen Octave d. h. Tonreihe von

c bis c̄, dar, und zwar als ein solcher Bruchtheil, welcher in der großen Terz ce (mit dem Verhältniß 4:5) seine Ergänzung findet *). Daher wird das Gefühl der Totalität erhöht, wenn dem an sich schon befriedigenden Zweiklange ec̄ noch der Grundton c hinzugefügt wird. Durch diese Ergänzung wird aber der einseitig männliche oder durartige Charakter des Accords noch nicht aufgehoben, es bedarf daher noch einer zweiten Ergänzung nach dem Molltypus. Als Ergänzung der ursprünglichen Sexte kann der ergänzende Ton nur eine Terz, und als Gegensatz zur Sexte in Dur nur eine Terz in Moll seyn. Die Mollterz hat aber das Verhältniß 5:6; da nur in der Dursexte ec̄ (5:8) e den Werth 5 besitzt, so ist es natürlich, wenn sich die Terz mit dem Werth 6 gerade an dieses e anschließt; die Mollterz von e ist aber g, und mit der Aufnahme dieses g in den ursprünglichen Zweiklang ec̄ wird also das einseitige Durverhältniß mit dem ihm zur Ergänzung dienenden Mollverhältniß vereinigt und ausgeglichen, dergestalt, daß nun mit Hinzunahme des Grundtons der vollkommen befriedigende vierstimmige Accord cegc̄ entsteht, in welchem ec̄ (5:8) die Basis, ce (4:5) die Ergänzung zur Octave, und eg die Ergänzung des männlichen durch den weiblichen Typus ist. Hieraus geht hervor, daß im vierstimmigen Accord der Durcharakter durch das Verhältniß 5:8, der Mollcharakter dagegen durch das Verhältniß 5:6 (Ergänzung von 3:5) vertreten ist, daß mithin der Durzweiklang hier als eine Verbindung von 5 und 8 = 13, dagegen der Mollzweiklang als eine Verbindung von 5 und 6 = 11 erscheint, mithin jener zu diesem innerhalb dieser Combination in dem Ver-

*) Nimmt man nämlich den Zahlenwerth der Octave als 8 an, so bilden die Töne des vierstimmigen Dur-Accord's folgende Reihe mit folgenden Zahlenverhältnissen:

c	e	g	c̄
4	5	6	8

Es ist also:

die kl. Sexte e:c̄ = 5:8
die gr. Terz c:e = 4:5
die kl. Terz e:g = 5:8.

hältniß 13 zu 11 steht. Dieses Verhältniß findet aber auch zwischen der entschieden männlichen und entschieden weiblichen Größe Statt. Carus z. B. bestimmt die durchschnittliche Größe des Mannes auf 228, die des Weibes dagegen auf 216 Modulminuten, was freilich nur ein Verhältniß von 13:12⁶/₁₉ giebt. Dies gilt aber nur für die mittleren Bildungen, in denen sich die beiden Geschlechter mehr oder minder einander nähern. Bei schärferer Ausprägung des Geschlechtsunterschiedes, wie z. B. bei den antiken Götterbildern, geht das Verhältniß über das oben angegebene nicht selten noch hinaus und auch in der Wirklichkeit erscheint es noch nicht als eine extreme Differenz, wenn der Mann die Frau um eine gute Kopflänge überragt, wodurch er zu ihr etwa in das Verhältniß 13:11 zu stehen kommt. Es liegt also auf der Hand, daß die Verhältnisse des menschlichen Körpers und der musikalischen Harmonie wesentlich dieselben sind, indem sie beide auf gleiche Weise aus der Theilung eines Ganzen nach dem Princip des goldenen Schnitts hervorgehen, sich auf gleiche Weise charakteristisch gestalten und differenziren, und die Differenz auch wieder auf gleiche Weise versöhnen und überwinden.

Ganz auf demselben Grundverhältniß beruht nun aber auch — um hier nur noch ein Beispiel anzuführen — das von A. Braun und Schimper entdeckte Gesetz der Blattstellung an den Pflanzen, welches bekanntlich darin besteht, daß der spiralförmige Weg der Blätter vom untersten Blatte eines Stengels bis zu dem nächsten wirklich senkrecht über ihm stehenden nicht bei allen Pflanzenarten ein gleich einfacher ist, sondern daß die Abschließung eines solchen Blattcyklus bei einigen schon nach einem Stengelumlauf mit zwei oder drei Blättern, bei andern nach zwei Umläufen mit 5 Blättern, wieder bei andern nach drei Umläufen, mit 8 Blättern u. s. w. erfolgt, daß mithin in dem Blattcyklus einer Pflanzenart zwischen der Zahl der Umläufe und der Zahl der Blätter stets ein bestimmtes Verhältniß besteht, und daß diese Verhältnisse zusammen folgende Reihe bilden: 1:2, 1:3, 2:5, 3:8, 5:13, 8:21, 13:34, 21:55 u. s. w.

Man braucht nur einen Blick auf diese Zahlen zu werfen, um sofort zu erkennen, daß sie mit den Proportionalzahlen des goldenen Schnitts identisch sind und daß die kleinere Zahl der Blattumläufe zur größeren Zahl der Blätter stets im Verhältniß des Minor zum Ganzen steht; und aus einer genaueren Betrachtung der Sache, wie sie meine Proportionslehre (S. 361—380) enthält, ergiebt sich, daß diese Verhältnisse nur aus einer proportionalen Eintheilung der Stengelperipherie in einen Major von $222,_5{}^0$ und einen Minor von $137,_5{}^0$ hervorgehen. Besonders vorherrschend sind auch in dieser Sphäre die Verhältnisse 3:5 und 5:8, und sie scheinen also überall diejenigen zu seyn, durch welche die Natur am häufigsten das Reale und das Charakteristische mit dem Idealen und Rein-Gesetzlichen verschmolzen hat. Ob sich aber auch hier in dem erstern dieser beiden Verhältnisse und den ihm entsprechenden der Charakter einer größeren Freiheit und Weichheit, im letztern dagegen und den mit ihm correspondirenden der Typus einer größeren Nothwendigkeit und Strenge ausprägt, und ob auch hier beide Typen die zwischen ihnen bestehende Differenz durch eine gegenseitige Verbindung auszugleichen suchen, — dies wird erst durch noch nähere Beobachtungen und Vergleichungen festgestellt werden müssen, obschon es nicht an einzelnen Thatsachen fehlt, die dafür zu sprechen scheinen.

Schon diese wenigen Andeutungen unbestreitbarer und sich gegenseitig stützender Erscheinungen, die in meiner Proportionslehre ausführlich dargelegt, empirisch nachgewiesen, durch Zeichnungen veranschaulicht und philosophisch begründet sind, werden genügen, um auf die weitgreifende morphologische und ästhetische Bedeutung des auf dem goldenen Schnitt beruhenden Verhältnisses aufmerksam zu machen. Von nicht geringerer Wichtigkeit scheint es mir aber auch für die Anthropologie überhaupt und insbesondre für die teleologische Auffassung und Erklärung der Menschengestalt zu seyn: denn sobald man sich die eigentliche Idee und den geistigen Gehalt dieses Verhältnisses klar zum Bewußtseyn bringt, zeigt sich deutlich, daß sein Wesen mit dem Wesen des Menschen und mit der allgemeinen Bestim-

mung, die der Mensch in der Welt zu erfüllen hat, auf das Engste zusammenhängt. Auch hierüber habe ich mich in meiner Schrift bereits ausgesprochen, jedoch bei dem vorwiegend ästhetisch-morphologischen Charakter derselben mehr in bloß andeutender, als ausführender Weise, und es wird daher vielleicht nicht überflüssig erscheinen, wenn ich hier die teleologische Bedeutung des Verhältnisses einer etwas näheren Betrachtung unterwerfe.

Um die Uebereinstimmung der menschlichen Gestalt mit der menschlichen Bestimmung zu erkennen, muß man zuvor über diese Bestimmung selbst im Reinen seyn. Nun ist zwar die Wissenschaft in dieser Frage keineswegs schon zu einer Einhelligkeit der Ansichten gelangt, und wie wichtig es auch immerhin für die Menschheit seyn mag, ihre Bestimmung kennen zu lernen, ist sie doch immer noch nicht „für zwölf Groschen Courant" zu kaufen; nichts desto weniger wird sich hierüber eine Ansicht gewinnen lassen, die mehr oder minder dem allgemeinen Gefühl entsprechen und in so weit befriedigen dürfte, um sie als Basis für die vorliegende Untersuchung zu benutzen.

Die Bestimmung des Menschen läßt sich am Sichersten aus der Stellung erkennen, die demselben innerhalb des großen Weltganzen angewiesen ist. Ein Blick auf dasselbe und auf das Leben und die Geschichte der Menschheit lehrt uns, daß beide auf das Innigste miteinander verkettet sind und daß der Mensch selbst nur ein einzelnes Product dieses großen Ganzen ist. Neben ihm aber existiren noch viele andre Einzelproducte, Mineralien, Pflanzen und Thiere, und eine Vergleichung derselben mit dem Menschen erweckt in uns das Bewußtseyn, daß von allen uns bekannten Einzelwesen der Mensch das vollkommenste ist und daß in ihm überhaupt die Individuen schaffende Natur ihren Gipfelpunkt und ihr Ziel erreicht hat. Der Gründe, die ihn hiezu bestimmen und berechtigen, giebt es gar viele, sie wurzeln aber alle in dem einen Hauptgrunde, daß er allein von allen Einzelwesen im Stande ist, sich selbst mit vollem Selbstbewußtseyn als Ich, als ein selbstständiges, besonderes Wesen zu er-

fassen, sich selbst als Subject der Außenwelt als Object gegenüber zu stellen, die Außenwelt in sich zu reflectiren und zu concentriren, und sie, deren Product er ist, vergeistigt und idealisirt, oder, wie wir auch sagen können, humanisirt und civilisirt aus sich zu reproduciren. Der Mensch nimmt also der Außenwelt gegenüber eine doppelte Stellung ein. Einerseits erscheint er als abhängiges Geschöpf, andererseits als freier Machthaber und umarbeitender Nachschöpfer derselben; in jener Beziehung steht er als letztes und höchstes Product, als Schluß und Vollendung der wesenbildenden Naturentwicklung, in dieser Beziehung als erstes und alleiniges Reproducens, als Anfang und Fortführung der alles Geschaffene umschaffenden Culturentwicklung da. In dieser Doppelstellung zeigt er sich als die vollkommenste Repräsentation des die ganze Welt beherrschenden Dualismus von Natur und Geist, von Realität und Idealität, von Passivität und Activität, aber zugleich als die vollkommenste Concentration und Ausgleichung desselben, mithin als die Ueberwindung und Umschaffung der Welt in und durch sich selbst oder, was dasselbe ist, als eine Aufhebung des kosmischen Dualismus zur göttlichen Einheit, als eine Zurückführung der Welt zu Gott. Dieses sein im Dualismus wurzelndes und zur Einheit aufstrebendes Doppelwesen giebt sich in all seinem Denken und Fühlen, Wollen und Handeln, in seinem Einzelleben wie in seinem socialen, politischen Gesammtleben und namentlich im Entwicklungsgange der ganzen Menschheit deutlich und unverkennbar kund, und, wollen wir nicht annehmen, daß der Mensch in allem, was er bis jetzt erstrebt und geleistet, wie er sich geschichtlich entwickelt und vervollkommt hat, ganz und gar auf einem Irrwege begriffen gewesen ist, so müssen wir annehmen, daß sich hierin auch seine **Bestimmung** ausspricht, und wir werden daher kaum von der Wahrheit abirren, wenn wir Zweck und Aufgabe der Menschheit darin setzen: **den Gegensatz der dualistischen Natur und des einheitlichen Geistes möglichst vollkommen in sich zu concentriren, ihn ins unendlich Mannigfaltige auszubilden und harmonisch aus-**

zugleichen, das solchergestalt in sich Aufgenommene vergeistigt und idealisirt wieder aus sich zu entfalten und so in sich und außer sich die Transsubstantiation der Welt in Gott zu vollziehen.

Sehen wir nun zu, wie mit dieser Bestimmung die Gliederung der menschlichen Gestalt im Einklange ist und inwiefern gerade die Eintheilung derselben nach dem Verhältnisse des goldenen Schnitts dem inneren Zweck und Wesen desselben entspricht! — Sollte der menschliche Körper ein Ebenbild der ihm zum Grunde liegenden Idee werden, so mußte vor Allem der Gegensatz des einheitlichen Geistes und der dualistischen Natur auch körperlich an ihm zur Erscheinung gebracht werden. Dies konnte aber nicht zweckentsprechender als dadurch geschehen, daß von einem gemeinsamen Punkte aus zwei diametral auseinanderlaufende Axen, nämlich eine einheitliche verticale, nach Oben gerichtete, dem Reiche des Immateriellen zugewandte, und umgekehrt eine in zwei sich spaltende, senkrechte, nach Unten gerichtete, dem Gebiete des Materiellen und Stofflichen zugekehrte, producirt wurden, wie es beim Menschen einerseits in der Axe des Rumpfes und Kopfes, andererseits in der Doppel-Axe der beiden Beine geschehen ist. Sollten aber hiebei die beiden einander entgegengesetzten Axen ihren verschiedenen Charakter zugleich durch ihre Größeverhältnisse zur Anschauung bringen d. h. sollte die einheitliche Axe wirklich als Symbol der Einheit, die Doppelaxe dagegen als Symbol der Zweiheit erscheinen und doch jene so wohl wie diese zugleich das Streben nach einer Ausgleichung dieses Gegensatzes ausdrücken: so durften die Axen weder ein ganz gleiches noch ein allzu verschiedenes Maaß erhalten: denn durch eine völlige Gleichheit würde der Gegensatz von Einheit und Zweiheit sogleich von Vornherein beseitigt und mithin gar nicht zur Existenz gekommen seyn, dagegen durch eine zu große Verschiedenheit, z. B. durch das Verhältniß von 1:2, würde umgekehrt das Streben nach Ausgleichung des Gegensatzes keine Berücksichtigung gefunden haben. Es mußte also nothwendig ein Verhältniß gewählt

werden, welches zwischen dem Verhältniß der absoluten Indifferenz (1:1) und dem Verhältniß der entschiedenen, sich gegenseitig ausschließenden Differenz (1:2) in der Mitte liegt und sich nicht bloß als ein zwischen den Theilen bestehendes, sondern zugleich als ein von den Theilen zum Ganzen überleitendes Verhältniß darstellt. Diese beiden Bedingungen erfüllt aber kein Verhältniß so vollkommen als das des goldenen Schnitts. Erstens nämlich sind die Theile weder ganz gleich, noch dermaßen verschieden, daß der größere das volle Doppelte des kleineren wäre; vielmehr nimmt im kleineren die Einheit nur so viel von der Zweiheit an, daß sie als eine Annäherung an die Zweiheit erscheint, ohne doch den ihr ursprünglichen Charakter der Einheit zu verlieren: denn der Grad der gegenseitigen Annäherung von dem Verhältniß 1:2 an das Verhältniß 1:1 verhält sich zu dem Grade der zwischen ihnen bleibenden Differenz nur wie 14:36, steht also zu ihm ungefähr im Verhältnisse 13:34, also in dem des Minors zum Ganzen. *)

Zweitens erhalten durch den goldenen Schnitt die beiden Theile ein solches Verhältniß zu einander, daß der kleinere im größeren gerade eben so oft enthalten ist, wie der größere im Ganzen, daß mithin der Fortschritt vom Minor zum Major nur in derselben Weise fortgesetzt zu werden braucht, um von der Differenz der Theile zur Summe oder Totalität derselben d. h. von der über sich hinausdeutenden Einheit $(1 + {}^{14}/_{100})$ durch die der Einheit zustrebende Zweiheit $(2 - {}^{14}/_{100})$ hindurch zu der die Einheit und Zweiheit in sich zusammenfassenden Dreieinigkeit (3) zu gelangen.

---

*) Zur Veranschaulichung diene folgende Uebersicht:

Ganzes 3.
- $1,_{00}$ .... Einheit
  - $0,_{14}$ .. Differenz des Minor von der Einheit
- $1,_{14}$ .... Minor des Ganzen
  - $0,_{36}$ .. Differenz des Minor von der Hälfte des Ganzen
- $1,_{50}$ .... Hälfte des Ganzen.
  - $0,_{36}$ .. Differenz des Major von der Hälfte.
- $1,_{86}$ .... Major des Ganzen.
  - $0,_{14}$ .. Differenz des Major von der Zweiheit
- $2,_{00}$ .... Zweiheit.

Dadurch also daß die Taille als die Gränzscheide des einheitlichen, aufwärts strebenden Oberkörpers und des dualistischen, abwärts strebenden Unterkörpers gerade die dem goldenen Schnitt entsprechende Lage erhielt, ist das im Gegensatz von Einheit und Dualismus wurzelnde und diesen Gegensatz zu überwinden bestimmte Wesen des Menschen auf das Einfachste und Entschiedenste charakterisirt, — jenes einerseits der Natur, andererseits der Geisteswelt zustrebende Doppelwesen, welches Faust im Sinne hat, wenn er von sich sagt:

Zwei Seelen wohnen ach! in meiner Brust!
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält in derber Liebeslust
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Daher drückt denn auch der ganze Oberkörper in seinem äußeren Bau wie in seinem inneren Organismus auf das Entschiedenste das vorherrschende Streben nach Einheit und Concentration, der Unterkörper dagegen den Trieb nach Entzweiung, Dissolution, Veränderung aus, und der Nabel, der wirklich am Menschen der Ausgangspunkt seiner Existenz, das Muttermal seines Zusammenhangs mit dem Allgemeinen ist, stellt sich mithin als der Scheide- und zugleich als der Vereinigungspunkt der beiden in ihm vereinigten Naturen dar, dergestalt, daß diejenigen Organe, in denen sich der Mensch sammelt, concentrirt und bei sich bleibt z. B. die Organe der Ernährung, der edleren Sinne und der Vernunft, oberhalb dieses Punktes liegen, während diejenigen, in welchen er sich von sich selbst scheidet, sich dem Andern und der Bewegung hingiebt, z. B. die Secretions-, Geschlechts- und Bewegungsorgane, unterhalb desselben ihren Platz erhalten haben.

Inmitten dieser unverkennbaren Ausprägung des im Menschen sich vereinigenden Gegensatzes liegt aber gleichzeitig auch schon der Trieb und die Energie, denselben zu überwinden und auszugleichen. Der Oberkörper ist, wie wir gesehen haben, in seinem Maaß nicht eine so einseitige, exclusive Einheit, daß er nicht damit schon einen Bruchtheil der Zweiheit verbände, und

der Unterkörper umgekehrt nicht eine so schroffe und ungemilderte Zweiheit, daß er nicht das Bedürfniß empfände, in sich auch die Einheit zur Erscheinung zu bringen. Jeder der beiden Theile hat also das Bestreben, sich nicht bloß als Theil, sondern als Ganzes zu setzen und sucht daher, ohne den ursprünglichen Typus als prävalirenden aufzugeben, in sich den Gegensatz des Ober- und Unterkörpers in den Maaßverhältnissen wie in deren Construction zu wiederholen. Zur Befriedigung dieses Strebens kann es aber wieder kein passenderes Verhältniß geben als das der Haupteintheilung zum Grunde gelegte. Denn um z. B. den Unterkörper nach demselben Verhältniß wie den ganzen Körper einzutheilen, braucht man nur das Maaß des Oberkörpers auf ihm abzutragen, und man erhält auf diese Weise die Länge seines von der Taille bis zum Ende des Knie's reichenden Major's während der Rest bis zur Fußsohle den Minor bildet. Und um dasselbe Eintheilungsprincip auch auf den Oberkörper anzuwenden, braucht man nur den letztgefundenen Rest d. h. den Minor des Unterkörpers, als Maaß für seinen von der Taille bis zum Kehlkopf reichenden Major zu benutzen, und man wird hiedurch im Rest (vom Kehlkopf bis zum Scheitel) zugleich das Maaß des Minors erhalten. Demgemäß hat sich denn auch der Unterkörper durch die Einziehung des Umrisses unter dem Knie (Knietaille) in die **Oberschenkel-** und **Unterschenkelpartie**, und der Oberkörper durch die Einziehung des Umrisses im Halse in die **Kopf-** und **Rumpfpartie** geschieden, und jeder von beiden Haupttheilen stellt sich mithin ebenso wie der ganze Körper als eine Verknüpfung und Ausgleichung des Gegensatzes von Einheit und Zweiheit in Form eines dem Verhältniß des goldenen Schnitt entsprechenden Minor's und Major's dar *). Daher sucht auch jeder von beiden, wie ich bereits in

*) Die proportionalen Maaße der bisher erörterten Abschnitte sind daher, jenachdem die Totalhöhe als 1000, 13, 8 oder 3 angenommen wird, folgende:

Totalhöhe	1000	„	13,15	„	8,13	„	3,00
Unterkörper . . .	618	„	8,13	„	5,02	„	1,86
Oberkörper . . .	381	„	5,02	„	3,10	„	1,14

meiner Schrift gezeigt habe, beide Principien in sich und an sich zur Darstellung zu bringen, und zwar bildet der Oberkörper das ihm eigenste Princip der Einheit an seinem kürzeren Oberabschnitt d. i. am Kopfe, und das ihm fremde Princip der Zweiheit an seinem längeren Unterabschnitte d. i. dem Rumpfe aus, so daß der Rumpf in gewissem Sinne als die Wiederholung des Unterkörpers am Oberkörper erscheint. Der Unterkörper hingegen bildet das ihm ursprüngliche Princip der Zweiheit an seinem kürzeren Unterabschnitt, den Unterschenkeln, und das ihm eigentlich fremde Princip der Einheit an seinem längeren Oberabschnitt, den Oberschenkeln, aus, die mithin zum Theil als eine Wiederholung des Oberkörpers am Unterkörper anzusehen sind.

Demzufolge treibt der Rumpf, der schon in den beiden Brüsten und ihren Warzen die Richtung auf die Zweiheit deutlich ausdrückt, aus seinem einheitlichen Stamm nach den beiden entgegengesetzten Seiten die Arme und Hände heraus als Nachbildungen der Beine und Füße, aber mit der Bestimmung, trotz ihrer Zweiheit dem Zwecke der Einheit zu dienen, d. h. durch Scheidung des Verbundenen und Neuverbindung des Geschiedenen einheitlichere, idealere Compositionen zu schaffen und dadurch zu Organen des nach Außen gerichteten, im Bilden und Handeln sich äußernden Productionstriebes zu werden; und umgekehrt bildet der obere Theil des Unterkörpers inmitten seiner Entzweiung ein einheitliches Mitteltheil, den Unterleib mit den Geschlechtsorganen, aus, als eine Nachbildung des Oberkörpers, aber mit der Bestimmung, trotz seiner Einheit der Zweiheit und Vielheit zu dienen d. h. durch Vereinigung die Secretion, Vermehrung und Individualisirung zu bewirken. So erhält also

---

Ganzer Unterkörper .	618	„	8,13	„	5,02	„	1,86
Oberschenkelpartie . .	381	„	5,02	„	3,10	„	1,14
Unterschenkelpartie .	236	„	3,10	„	1,91	„	0,72
Ganzer Oberkörper . .	381	„	5,02	„	3,10	„	1,14
Rumpfpartie . . .	236	„	3,10	„	1,91	„	0,72
Kopfpartie	145	„	1,91	„	1,18	„	0,42

der Oberkörper eine Ergänzung seiner ursprünglich noch allzuprävalirenden Einheit an der Zweiheit der Arme und umgekehrt der Unterkörper eine Ergänzung seiner sonst allzuschroffen Zweiheit an der Einheit des Unterleibes; und Oberkörper wie Unterkörper stellen sich mithin beide, wie der ganze Körper, als Bilder der Dreiheit dar, aber nicht bloß einer solchen, in welcher Einheit und Zweiheit diametral auseinanderlaufen, sondern einer solchen, in welcher beide wirklich mit einander verbunden sind und einem gemeinsamen Zwecke dienen. Die beiden Haupttheile des Ganzen sind also nicht bloße Nachbildungen, sondern zugleich ausgebildetere Formen des Ganzen; indem sie aber selbst als ausgebildeter erscheinen, theilen sie das Gepräge dieser höheren Ausbildung zugleich dem Ganzen selbst mit: denn auch in diesem erscheint nun nicht mehr das Princip der Einheit und Zweiheit bloß in einem gemeinsamen Ausstrahlungspunkt verbunden und sonst getrennt, sondern beide Principien schieben sich gleichsam in einander, bringen in einander ein oder sprossen aus einander hervor, kurz vermählen sich, und der ganze Körper gelangt also durch seine sich gleichmäßig fortsetzende Gliederung zugleich zu einem höheren Grade der Totalität.

Außerdem aber wird hiedurch noch ein Andres erreicht, nämlich eine Gebiets- und Machterweiterung des Oberkörpers, die ihrerseits wieder die Bestimmung des Menschen, den Dualismus durch die Einheit zu beherrschen und zu überwinden, noch evidenter und vollkommener als durch die dem Oberkörper verliehene höhere Lage, zum Ausdruck bringt. Indem sich nämlich am Rumpf als Analoga des dualistischen Unterkörpers die Arme ausbilden, dagegen am oberen Ende der Oberschenkelpartie als Analogon des einheitlichen Oberkörpers der Unterleib entsteht: stellt sich nicht nur jener, sondern auch dieser Zuwachs — besonders wenn man den Körper von der Vorderseite betrachtet — als etwas mehr dem Oberkörper als dem Unterkörper zu Gute Kommendes dar, und der Oberkörper empfängt mithin neben seinem ursprünglichen Maaß (vom Scheitel bis zur Taille) noch zwei verlängerte Maaße, nämlich

einerseits bis zum Ende der senkrecht neben dem Körper herabhängenden Arme d. h. bis zur Spitze des Mittelfingers, andererseits bis zum Ende der Genitalien, so daß man diese Punkte gleichsam als zwei vorgeschobene Posten, als die erweiterten Gränzmarken einerseits seiner äußeren Machtentfaltung, andererseits seines inneren Einflusses, wodurch er die Außenwelt sich unterwirft und sich in der Außenwelt ausbreitet, ansehen kann. Und auch die Ausdehnung dieser verlägerten Maaße entspricht genau dem Gesetz des goldenen Schnitt's: denn die Dimension vom Scheitel bis zum Handende ist gerade so groß wie die von der Taille bis zur Sohle d. h. = 618; das Maaß des durch die Arme verlängerten Oberkörpers ist also identisch mit dem Maaße des Unterkörpers, und der Oberkörper läßt sich also in diesem Sinne auch als Major des ganzen Körpers betrachten. Der Zuwachs aber, welchen das ursprüngliche Maaß des Oberkörpers (381) hiedurch erfährt, ist gleich dem Major der Oberschenkelpartie (236), wodurch der Major des ganzen Körpers (618) erreicht wird. *)

Minder groß ist der Zuwachs des bis zum Schamende verlängerten Oberkörpers, denn dieser ist nur dem Minor der Oberschenkelpartie (145) gleich. In dieser Verlängerung hat also der Oberkörper 381 + 145 Einheiten, das Maaß des Zuwachses harmonirt also mit dem Maaße der Kopfpartie und der Oberkörper bildet mithin in dieser Form die gleichmäßig auf- und wieder absteigende Progression 145 : 236 : 145. Und gerade eine solche bildet sich auch, wenn man umgekehrt den Rumpf, sofern er durch die Arme den Charakter des Dualismus annimmt, als Verlängerung des Unterkörpers betrachtet: denn in diesem Falle besteht der verlängerte Unterkörper aus den Abtheilungen 236 : 381 : 236, eine Progression welche der obigen vollkommen proportional ist. Der Fortschritt, den hiemit der Trieb nach Ausgleichung der Gegensätze und nach Ineinanderverwebung der Glieder erreicht hat, ist unverkennbar: denn es lassen sich in der bisherigen Entwicklung der Gliederung folgende Stufen unterscheiden:

*) Hier und im Folgenden ist als Ganzes stets die Zahl 1000 angenommen.

Erste Stufe.	Zweite Stufe.	Dritte Stufe.	Vierte Stufe.
381	145, 236	381, 236	145, 236, 145
+	+	+	+
618	381, 236	381, 236	236, 381, 236

Unter diesen vier Entwicklungsstufen ist aber die letzte von ganz besonderer Wichtigkeit, darum nämlich, weil daraus hervorgeht, daß auch die Punkte der Höhe, in denen die Arme an den Rumpf und die Beine an das Becken angesetzt sind, genau dem Gesetz entsprechen. Betrachtet man nämlich den verlängerten Oberkörper (vom Scheitel bis zum Schamende) als Ganzes und nimmt damit den goldenen Schnitt vor, so reicht der Major, von unten nach oben gerechnet, gerade bis zur Höhe des Schultergelenks; sieht man hingegen den verlängerten Unterkörper (von der Fußsohle bis zum Kehlkopf) als Ganzes an und unterwirft dieses Maaß der gesetzlichen Theilung, so fällt die Gränze des Minor und Major genau mit der Gelenkpfanne der Oberschenkel in den Hüftknochen zusammen; es zeigt sich also, daß die teleologisch einander entsprechenden Ansatzpunkte der Bewegungsorgane auch morphologisch auf das Genaueste mit einander correspondiren.

Hieraus geht aber ferner hervor, daß die Beine (von der Hüftpfanne bis zur Sohle) und der verlängerte Oberkörper (vom Scheitel bis zum Schamende) genau dieselbe Länge haben, nämlich beide 145 + 265 + 145 = 527, daß also beide um 27 Einheiten über die Mitte oder Hälfte der Körperhöhe (500) hinausgehen, mithin eine Dimension von 2 mal 27 = 55 Einheiten theils oberhalb, theils unterhalb der Mitte gemeinschaftlich besitzen und diesen Raum (in proportionaler Vertheilung von 21 Einheiten für den Schamberg und von 34 Einheiten für die eigentliche Scham) mit der Schampartie ausgefüllt haben, die sich also als die engste Vereinigung des einheitlichen Ober- und dualistischen Unterkörpers und als die größte Annäherung der differirenden Proportionaltheilung an die Gleichtheilung darstellt, hiemit aber zugleich unverkennbar ihre Bestimmung zur Ausgleichung des Geschlechtsunterschiedes andeutet, der hier, dem oben

entwickelten Grundunterschiede gemäß, darin besteht, daß das über die Hälfte des Ganzen hinausgehende Proportionalstück beim Manne als eine Verlängerung der ursprünglich als Minor gesetzten, oberkörperlichen Einheit nach unten, beim Weibe dagegen als eine Verlängerung des ursprünglich als Major gesetzten, unterkörperlichen Dualismus nach oben erscheint.

Endlich geht aus einer Betrachtung der Körpereintheilung nach der vierten Entwicklungsstufe mit unverkennbarster Deutlichkeit hervor, daß am verlängerten Oberkörper (vom Scheitel bis zum Schamende) zwischen den beiden im Maaß (145) correspondirenden Partien des Kopfes und des Unterleibes einerseits eine Analogie, andererseits ein polartiger Gegensatz besteht. Dasselbe zeigt sich aber auch in geistiger Beziehung. Kopf und Unterleib streben beide nach Einheit; der Kopf aber sucht die Einheit als solche, die nur als Idee d. i. als Begriff, als Anschauung oder Gesetz zu erreichen ist, zur Realisation zu bringen; die Tendenz des Unterleibs hingegen ist nur auf Einheit inmitten der Zweiheit gerichtet, die nur durch physische Mischung des Gleichartigen, so wie durch Trennung des Ungleichartigen erreicht werden kann. Das Einheitsstreben des Kopfes ist daher ein rein concentrirendes, das des Unterleibes ein zugleich extravagirendes, jenes im Einklang, dieses im Widerspruch mit sich begriffen, jenes das ruhige Walten der Vernunft, dieses das unruhige Verlangen der Begierde. Zwischen diesen beiden Polen liegt der Rumpf als der Tummelplatz und Durchgangskanal zweier entgegengesetzter Strömungen, der den auf ihn einwirkenden Doppeleinfluß in der Systole und Diastole des Herzschlags und in dem Einathmen und Ausathmen der Lungen ebensowohl innerlich, wie durch die Duplicität der Brust und der Arme äußerlich zur Erscheinung bringt, während das Rückgrat mit den das Gehirn und die Unterleibsorgane in Verbindung setzenden Rückenmarksnerven den einheitlichen Grundcharakter des Oberkörpers aufrecht erhält. Der Rumpf mit den Armen erscheint daher als der Sitz der unmittelbaren Lebensbethätigung, die bald den Forderungen der

Vernu nft, bald den Gelüsten und Bedürfnissen der Begierde folgt und eben durch diesen mehr oder minder regelmäßigen Wechsel eine Ausgleichung oder Balancirung der Gegensätze bewerkstelligt, welche sich formell dadurch andeutet, daß der Rumpf den Gegensatz von Oben und Unten in den Gegensatz von Rechts und Links verwandelt, ihn also aus der senkrechten in die wagerechte Lage versetzt und diese am eigentlichen Stamm durch die Brustwarzen als mehr oder minder constant, an den Armen dagegen als veränderlich, d. h. zwischen Hebung und Senkung wechselnd, zur Erscheinung bringt.

Eine ähnliche Polarität offenbart sich auch an dem verlängerten Unterkörper (vom Kehlkopf bis zur Sohle), nur mit dem Unterschiede, daß hier die dualistische Tendenz in den beiden gleichmäßigen extremen Theilen (Rumpf und Unterschenkel), die einheitliche Tendenz hingegen in der größeren Mittelpartie (Becken und Oberschenkel) prävalirt: denn der Rumpf besitzt die größte Neigung zur Ausbreitung, Divergenz und Vervielfältigung an seinem oberen Ende d. h. in den Schultern und den von ihnen auslaufenden Armen, die den Dualismus im Skelet des Unterarms bereits zur Vierheit und in den Fingern der Hand zuletzt bis zur Zehnheit steigern; die Unterschenkelpartie hingegen befriedigt den Trieb nach Ausbreitung und Spaltung am vollkommensten am unteren Ende d. h. in den Füßen, welche aus der verticalen Richtung geradezu in die horizontale übergehen und ebenfalls, wie die Hände, den im Skelet und in den Zwillingsmuskeln der Waden bereits zur Vierheit gesteigerten Dualismus bis zur Zehnheit der Zehen ausbilden. Umgekehrt zeigt der Rumpf, je mehr er sich der Taille als der Gränze der mittleren Oberschenkelpartie nähert, eine um so größere Inclination zur Verminderung der Ausbreitung, und ebenso offenbart sich eine entschiedene Neigung zur Verjüngung in der Unterschenkelpartie am oberen Ende, da wo sie mit der Oberschenkelpartie zusammenstößt. Die Oberschenkelpartie selbst hingegen drückt als die mittlere im Gegensatz zu den beiden extremen Partien eine relativ-stärkere Neigung zur Concentration und einheitlichen Abrundung aus, und wenn gleich sie diese, weil sie ja doch immer

dem ursprünglich dualistischen Unterkörper angehört, nicht durchweg, sondern nur in der Hüftpartie bis zur wirklichen und bleibenden Vereinigung und Concretion der beiden Axen bringt, so kündigt sie jene Richtung nach der Einheit hin doch selbst in den bereits getheilten Schenkeln dadurch an, daß sie keine horizontale Seitenaxen aus sich heraustreibt, und selbst bei der Divergenz die senkrechte Richtung der Axen so viel als möglich festhält und dadurch einen Schluß der Schenkel, wie er in der Unterschenkelpartie nicht mehr stattfinden kann, möglich macht. Da die Richtung auf die Zweiheit zugleich den Drang nach Veränderung und Bewegung, dagegen das Streben nach Einheit zugleich die Vorliebe für Beharrlichkeit und Ruhe in sich schließt, so offenbart sich der Gegensatz der beiden Pole zur Mittelpartie auch noch darin, daß jene die Gliedmaßen der Bewegung und Unruhe, des Handelns und Wandelns, diese dagegen das Organ des Ruhens und des Sitzens, des Hemmens und Stemmens sind. Auch in diesem Betracht trifft also die teleologische und morphologische Bedeutung der Körpertheile auf das Befriedigendste zusammen.

Offenbaren hienach schon die äußersten Enden eines jeden der beiden *Hauptabschnitte* einen unverkennbaren polaren Gegensatz, so tritt derselbe natürlich noch weit entschiedener zwischen den extremen Partien des *ganzen* Körpers, der *Kopf*- und der *Unterschenkel*partie, hervor: denn jene stellt sich als die vollendetste Einheit und diese als die ausgebildetste Zweiheit und Vielheit dar. Zwar muß auch der *Kopf* *), wenn er ein Bild

*) Die streng proportionale Gliederung der Kopfpartie ist folgende:

Grenzen	Partie			
Scheitel . . – Haarwurzeln.	Haarpartie . 21	55		145.
Haarwurzeln. – Orbitalrand .	Stirnpartie . 34			
Orbitalrand . – Nasenbasis .	Nasenpartie . 34		90	
Nasenbasis . – Kinn . . .	Mundpartie . 34	55		
Kinn . . . – Kehlkopf . .	Kehlpartie . 21			

Ganz auf dieselbe Weise gruppirt sich auch die Rumpf-, die Oberschenkel-

des dreieinigen Ganzen seyn will, die Zweiheit mit seiner Einheit verbinden, und demzufolge gestaltet sich der Unterkopf (Kehlkopf bis Orbitalrand) ebenso wie der Rumpf als der untere Theil des ganzen Oberkörpers, nach Analogie des dualistischen Unterkörpers und bringt den Dualismus an sich zu deutlicher Anschauung; aber er läßt die Zweiheit nicht mehr wie der Rumpf zu extremen Seitenaxen ausschweifen, sondern nimmt sie als ein Moment seiner selbst entweder ganz und gar in seine Einheit hinein oder deutet sie nur durch zwei ganz wenig über den Umriß hinausragende Glieder an. Innerhalb des Umrisses nämlich bringt er sie durch die Augen und bei der feineren Gliederung durch die beiden Nasenflügel, die beiden Seiten der Lippen und die beiden Hälften des gespaltenen Kinns; dagegen an und ein wenig außerhalb des Umrisses durch die beiden Ohren zur Erscheinung, so daß die beiden Augen am Kopf dasselbe sind, was die Brustwarzen am Rumpf, die beiden Ohren aber mit den Armen des Rumpfes correspondiren, nur daß der Dualismus der Augen und Ohren weit inniger mit der Einheit ausgeglichen ist, als der Dualismus der Brüste und Arme, indem jene eine Richtung von Außen nach Innen, diese umgekehrt eine Richtung von Innen nach Außen haben, jene mithin receptiver, diese productiver Natur sind. So stellt der Kopf durch Einschließung der Zweiheit in seine Einheit nicht nur eine einseitige Einheit, sondern eine wirkliche Dreieinigkeit und Totalität, der Grundidee des ganzen Körpers gemäß, in sich dar.

Gerade umgekehrt verhält es sich mit der ihm opponirten Unterschenkelpartie: denn in ihr gelangt ebenso die Spaltung, wie bei ihm die Concentration zur vorherrschenden Geltung. Zwar ist auch in ihr das Einheitsstreben keineswegs ganz und gar vernichtet, vielmehr äußert es sich darin, daß es die sich steigernde Entzweiung, zufolge welcher sich jeder der beiden Unterschenkel zunächst in das Schienbein und Wadenbein, dann in

---

und die Unterschenkelpartie. Vgl. Proportionsl. S. 186—219. Auch die Arme, Hände, Füße ꝛc. gliedern sich genau nach demselben Eintheilungsprincip. S. 199 fgg.

das Sprungbein, Fersenbein, Schiffbein u. s. w. theilt, anfangs noch einheitlich umschließt; zuletzt aber kommt doch in den Zehen das auf Trennung des Vereinigten hinauslaufende Streben entschieden zum Durchbruch und manifestirt sich außerdem in der horizontalen, divergirenden Richtung der Füße.

Aus dieser ganzen Darstellung geht hervor, daß jeder der proportionalen Hauptabschnitte die Grundbestimmung des ganzen Menschen, die Einheit des Geistes mit dem Dualismus der Natur harmonisch zu vermitteln, in verschiedener Weise erfüllt, so daß wir sie folgendermaaßen charakterisiren können:

1. Kopf- und Rumpf sind beide Verkörperungen der Einheit, und zwar:
   a. der Kopf der die Zweiheit in sich einschließenden Einheit;
   b. der Rumpf der die Zweiheit aus sich entfaltenden Einheit;
2. Ober- und Unterschenkelpartie sind beide Realisationen der Zweiheit, und zwar:
   a. die Oberschenkelpartie der die Einheit in sich einschließenden Zweiheit;
   b. die Unterschenkelpartie der die Einheit von sich ausschließenden Zweiheit.

Trotz dieser Verschiedenheit verliert aber keine derselben das gemeinsame Ziel, die Differenz mit der Indifferenz auszugleichen, aus den Augen, und daher gliedern sie sich sämmtlich bis in's Einzelste hinein nach dem Verhältniß des goldenen Schnitts als derjenigen Proportion, welche von allen räumlich-zeitlichen Verhältnissen den Gegensatz der Gleichheit und der Verschiedenheit am vollkommensten vermittelt und am Entschiedensten den Charakter der Continuität, Idealität und Totalität trägt. Genau nach diesem Verhältnisse regeln sich aber auch die Dimensionen der Breite sowohl in der Vorder- wie in der Seitenansicht. In der Vorderansicht ist z. B. die größte horizontale Ausdehnung von der verticalen Hauptaxe aus nach der rechten, wie nach der linken Seite hin stets mit dem Minor oder in den dua-

listischen Partien mit dem halbirten Major des entsprechenden Abschnittes identisch. Demgemäß besteht z. B. die größte normale Kopfbreite aus 2 × 55, die des Rumpfes ohne Arme aus 2 × 90, die des Rumpfes aus 2 × (90 + 55), die der Oberschenkelpartie nebst den daneben herabhängenden Händen aus 2 × (90 + 55) und die der Unterschenkelpartie in den Waden aus 2 × $^{145}/_{2}$ Einheiten *). Da jeder der vier Abschnitte das Bestreben hat, sich zu einem Ganzen abzurunden, so muß sich in jedem derselben die Breite nach den zwischen den Abschnitten liegenden Gränzpunkten hin vermindern; diese Verminderung darf aber, wenn dadurch nicht die Continuität des Ganzen zerstört werden soll, keine übermäßige seyn, und es liegt daher in der Natur der Sache, daß auch die Verhältnisse zwischen dem Minimum der Breite, welches in den Gränzpartien des Halses, der Taille und der Kniebucht herrscht, und dem Maximum der Breite, welches die vier Abschnitte selbst erreichen, nach dem den ganzen Körperbau beherrschenden Gesetze geregelt werden. Demgemäß verhält sich denn auch die Breite des Halses zu der des Kopfes wie der Minor zum Major (2 × 34 : 2 × 55); dasselbe Verhältniß hat die Breite der Kniebucht zu der des Oberschenkels (55 : 90) und die des Schienbeins über dem Knöchel zu der des Vorderfußes (34 : 55); die Taille aber, weil zwischen Rumpf und Oberschenkelpartie in der Mitte liegend, vereinigt in sich den Minor der Rumpfbreite und den Minor vom Major der Breite der Oberschenkelpartie (2 × (55 + 21)). Da die Uebergänge von der größeren zur geringeren Breite mehr oder minder allmälige sind und stets durch Curven vollzogen werden, so bilden sich in Folge der abwechselnd steigenden und fallenden Breitemaaße die Conturen des Umrisses zu bald kühner, bald sanfter geschwungenen, stets aber proportionalen Wellenlinien aus, welche die gesetzliche Eintheilung der Axen einerseits umspielen und mildern, andererseits aber gerade durch den Wechsel ihrer Hebungen und Senkungen, Einbiegungen und Ausbauschungen dieselbe auf das Unverkenn-

*) Ueber die Modificationen, welche diese Maaße durch das Geschlecht erleiden, siehe Proportionsl. S. 242 u. S. 296 fgg.

barste zur Anschauung bringen, und sie durch die proportionale Gliederung des Körpers zugleich als wohlgefällige Eurythmie erscheinen lassen. Hiedurch aber wird der ganzen Gestalt neben dem Gepräge der strengen Einheit, Consequenz und Gesetzmäßigkeit zugleich der Charakter der unberechenbaren Mannichfaltigkeit, Freiheit und Beweglichkeit verliehen, und auch hierin also offenbart sich deutlich die allgemeine Bestimmung des Menschen, die kosmischen Gegensätze gleichzeitig in sich zu setzen und zur Harmonie aufzulösen. Einer noch größeren Beweglichkeit und Variabilität wird der Körper dadurch theilhaftig, daß die inneren Axen zufolge der Articulation in eine Mehrheit von Theilen zerlegt und durch Bänder nur in so weit mit einander verbunden werden, daß sie von den sie umspielenden Muskeln nach Belieben gebeugt und gestreckt werden können. Hiedurch erleiden zwar die ursprünglichen Verhältnisse die mannigfaltigsten Modificationen; aber auch in diesen lassen sie sich, wenn die Veränderungen nicht gar zu gewaltsam sind und nicht zu wirklichen Verrenkungen und Verzerrungen ausarten, mit vollkommener Deutlichkeit erkennen: denn da die Gelenke stets mit den Gränzen der proportionalen Theile zusammenfallen, so werden die gesetzlichen Maaße der einzelnen Glieder durch die Beugung der Gelenke nicht nur nicht aufgehoben, sondern sogar noch stärker markirt. Und so bleibt auch das Maaß des Ganzen im Wesentlichen dasselbe; denn es verändert sich nur in so weit, daß es sich nicht mehr in einer geraden, sondern in einer gebrochenen oder wellenförmigen Linie darstellt, in welcher Form es sich zwar nicht so bequem mit dem Zollstock, desto leichter aber mit dem Auge messen läßt, da dieses selbst die Verkürzungen mit sicherem Tact zu berechnen und auf das rationale Maaß zu reduciren vermag.

Wir sehen hieraus, daß die menschliche Gestalt auch im Zustande der Action ihre ursprüngliche Bestimmung nicht verläugnet, ja daß sie die Entwicklung der Activität aus der Passivität, der Emanation aus der Concentration, der Bewegung aus der Ruhe rc. als die zweite und höhere Stufe der menschlichen Bestimmung erkennen läßt. Und gerade hiedurch zeigt sie, daß

der Mensch bestimmt ist, einerseits zwar der vollendetste Mikrokosmos, das vollkommenste Individuum zu seyn, d. h. den Gegensatz von Natur und Geist am vollkommensten in sich zu concentriren; andererseits aber über seine Individualität wieder hinaus zu gehen und sich von dem Ichbewußtseyn zum Gattungs- und Gemeinbewußtseyn zu erheben, daß es also seine Aufgabe ist, sich einerseits zu einem selbstständigen und in sich abgeschlossenen Ganzen auszubilden, andererseits aber sich zugleich als den Theil eines höheren Ganzen zu fühlen und als solcher das Bedürfniß und die Pflicht zu empfinden, theils sich selbst durch das Andere, theils das Andre durch sich zu ergänzen und sich in die unendliche Reihe der Wesen, welche zwischen dem unendlich-Kleinen und dem unendlich Größten die Vermittlung bilden und nur zusammen die Einheit das absoluten Ganzen ausmachen, ebenso einzureihen, wie sich jedes Glied seines Körpers zur Totalität desselben in ein bestimmtes proportionales Verhältniß setzt und sich dadurch, daß es bald als Minor einem Major, bald als Major einem Minor zur Ergänzung dient, als ein wahrhaft integrirendes Glied des Ganzen bethätigt. Es ist also unverkennbar, daß die menschliche Gestalt einerseits dasjenige Centrum ist, welches die ganze Welt in sich zusammenfaßt, also das höchste Product des Alles in sich recipirenden und in sich reflectirenden Strebens, andererseits aber auch derjenige Kern- und Mittelpunkt, aus dem sich die Welt geklärt und idealisirt, wieder entfaltet, mithin der Ursprung und Keim des Alles aus sich producirenden und emanirenden Strebens. Das recipirende und reflectirende Streben ist aber in seiner Vollendung nichts Anderes als der Trieb, Alles auf eine Einheit zurückzuführen, alle Widersprüche zu überwinden, Alles zu begreifen d. h. der logisch-wissenschaftliche Trieb oder der Trieb nach der Erkenntniß des Wahren. Das producirende und emanirende Streben ist dagegen nichts anderes, als der Trieb, den gewonnenen Begriff oder das als wahr Erkannte auch in der unendlichen Vielheit der Außenwelt zur Geltung zu bringen und sie der Idee der höchsten Einheit und Totalität gemäß umzugestalten d. h. der

praktisch-sittliche Trieb oder der Trieb nach der Bethätigung des Guten. Beide Triebe finden also in der menschlichen Gestalt ihre unmittelbare Repräsentation und Vergegenwärtigung, sie sind hier gewissermaaßen Fleisch geworden, zu einer wirklichen Erscheinung, zu einem concreten Gebilde zusammengeronnen, und in dieser Concretion bilden sie die vollkommenste Realisation des ästhetisch-künstlerischen Triebes oder des Triebes nach Darstellung des Schönen. Wenn also das Wahre zu erkennen, das Gute zu verwirklichen und das Schöne zur Darstellung zu bringen die drei Grundzüge der menschlichen Bestimmung sind: so bringt die menschliche Gestalt gerade dadurch, daß sie zunächst als das vollkommenste Ur- und Vorbild des Schönen sich darstellt, auch die dem Wahren und Guten, dem Erkennen und Handeln zugewandte Richtung des Menschenwesens mit zur Erscheinung und sie drückt daher in und mit ihrer ästhetischen Bedeutung zugleich ihre teleologische aus. Daher sind denn auch das logische Gesetz und das Sittengesetz mit dem hier besprochenen Proportionalgesetz auf das Innigste verwandt: denn auch sie fordern, daß die Identität mit der Verschiedenheit, die Gleichheit mit der Ungleichheit in harmonischer Weise ausgeglichen und vermittelt werde, daß die Theile untereinander wie zum Ganzen das richtige Verhältniß erhalten, daß eben so sehr die absolute Gleichmacherei wie die übermäßige Differenzirung und Zerklüftung vermieden werde, und daß sich Alles zu einem wohlgegliederten, in rhythmischer Bewegung sich entfaltenden Organismus, zu einem System ordnungs- und gesetzmäßiger Abstufungen, größerer und kleinerer Begriffs- und Lebenskreise gestalte. Unwillkührlich hat man daher auch den menschlichen Körper stets als Vorbild der wissenschaftlichen und ethischen Erscheinungsformen z. B. der Sprache und des Staates, betrachtet, und in der That bieten sich hiefür die überraschendsten und treffendsten Vergleichungspunkte dar, wie ich in einer besonderen Abhandlung näher ausführen werde. Der vorliegende Aufsatz war nur dazu bestimmt, die Analogie der menschlichen Gestalt mit der menschlichen Bestimmung im All-

gemeinen nachzuweisen und zu zeigen, wie sich aus der morphologisch-ästhetischen Bedeutung des auf dem goldenen Schnitt beruhenden Proportionalgesetzes seine teleologische Bedeutung von selbst entwickelt; und ich hoffe damit wenigstens so viel erreicht zu haben, daß die Vertreter der Anthropologie und Philosophie überhaupt die hier angeregten Ideen einer weiteren Verfolgung nicht unwerth halten werden. Wie eng die sexualen Modificationen der menschlichen Urform mit der besonderen Bestimmung der beiden Geschlechter zusammenhängen, davon habe ich oben wenigstens einige Andeutungen gegeben; Ausführlicheres wird man hierüber in meiner Proportionslehre (S. 296 fgg.) finden.

Ueber die Bedeutung der socialistischen Ideen für unser Zeitalter und seine Wissenschaft.

Von Prof. Dr. Fortlage.

Es ist ein natürliches Verlangen von Menschen einer Gesinnung und einer gewissen Lebensansicht, besonders wenn dieselbe etwas den allgemein herrschenden Ansichten Widerstreitendes an sich hat, sich zu Gemeinschaften oder Corporationen zu verbinden, ihr Leben gegenseitig an einander fest zu knüpfen, und auch ihre äußerlichen Interessen zu gemeinsamen zu machen. So entstanden die christlichen, muhammedanischen, buddhistischen Klöster, so die Templer- und Johanniter-Ritterorden, so die Verbindungen der Essener und Therapeuten unter den Juden, der Pythagoräerbund in Italien u. s. f. Manche alte Staatsverfassungen, wie die Spartanische, nahmen Elemente solches engeren Vereinslebens, wie z. B. Speisen an gemeinsamen Tischen, in sich auf; die Römische Republik stellte für ihre Bürger als für eine große Familie einen Sittencensor an; in den Kastenstaaten Aegyptens und Indiens wurde jede Kaste als ein zusammenhangendes Ganzes, eine in gewissen Beziehungen solidarisch zu verpflichtende Corporation aufgefaßt, u. s. w.

Es wird nicht unpassend seyn, einen gemeinschaftlichen Namen festzusetzen für alle die Bestrebungen, welche dahin gehen, Menschen auf die angedeuteten mannichfaltigen Arten zu verknüpfen. Der Sprachgebrauch der Gegenwart bringt uns hierfür ganz ungezwungen den Ausdruck der socialistischen Bestrebungen oder des Socialismus entgegen, dessen Begriff sich unser Zeitalter bereits hinlänglich und mit völligem Rechte zu sondern gewöhnt hat von allen abstrakt rechtlichen Beziehungen, welche unter den Menschen in Betreff einer gegenseitigen Unverletztheit ihrer Personen und ihres Besitzes Statt finden. In der That findet zwischen der abstrakt rechtlichen Forderung, daß Niemandem weder das einmal als sein Anerkannte willkührlich entzogen, noch das als ihm gebührend Anerkannte vorenthalten werde, und dem socialistischen Wunsche, daß entweder alle Menschen oder doch zunächst die dazu Fähigen, also die Gleichgesinnten, durch engere Gemeinschaften unter einander ihre moralischen Fähigkeiten in gemeinschaftlicher Unternehmung, gegenseitiger Kräftigung und verbundener Hülfe auf den höchsten Gipfel steigern möchten, eine recht große Kluft statt.

Das abstrakte Recht ist der Inbegriff aller der Verhaltungsregeln, deren Vollziehung man im strengen Sinne von Jedermann fordern muß. Daher gilt das abstrakte Recht schlechthin von Jedem zu Jedem, vor dem abstrakten Recht sind alle Personen gleich. Das abstrakte Recht hat keine Wünsche, sondern lauter unbedingte Forderungen, es hat keine Lockungen und Gewinnste, sondern nur Strafen seiner Uebertretung. Es ist nicht bloß wünschenswerth, daß das Eigenthum von Jedermann respektirt, die Person von Jedermann unantastbar sey, sondern es ist dieses ein absolutes Erforderniß. Die Macht, welche vorhanden ist, um diese unbedingten Erfordernisse zu vollziehen, heißt, insofern sie dieses wirklich vollbringt, die Staatsgewalt, und dieselbe ist nur insofern Staatsgewalt, als sie diese schlechthin allgemeinen Forderungen vollzieht. Vollzieht sie z. B. außerdem die Erfordernisse der Religion und der Wissenschaft, so verbindet sie in sich mit den Funktionen der Staatsgewalt zu-

gleich religiöse und scientifische Funktionen, deren Ausübung von der Staatsgewalt zwar manches für sich hat, welche indessen nicht nothwendig oder dem Begriffe nach, sondern nur nach speciellem Vertrag oder Herkommen mit der Staatsgewalt zusammenhängen. Denn keine Staatsgewalt, welche aufhörte die letzteren Funktionen zu verrichten, indem sie etwa das Kirchenregiment an eine Geistlichkeit, d. h. an einen Religionsbund, das Schulregiment an einen Wissenschaftsbund abgäbe, würde damit aufhören, Staatsgewalt zu seyn, wofern sie nur fortführe jene schlechthin allgemeinen Funktionen auszuüben. Hörte sie dagegen mit jenen Funktionen auf, so würde sie von dem Augenblicke an nicht mehr Staatsgewalt seyn, wenn sie auch noch in den religiösen und scientifischen Funktionen fortführe. Man darf diesen Unterschied als einen sehr wichtigen nicht aus den Augen verlieren. Das schlechthin Allgemeine der Menschengesellschaft ist der Staat, und seine unveräußerliche Funktion als eines solchen die des schlechthin Allgemeinen, d. h. des abstrakten Rechtsschutzes von Person, Eigenthum und Verträgen schlechthin.

Treten wir von hier auf das socialistische Gebiet, so umgeben uns ganz andere Lebensbedingungen, wehen gleichsam wärmere Lüfte. Dieses Gebiet ist von der einen Seite ein höheres, von der anderen Seite ein niedrigeres; ein höheres insofern, als hier statt des negativen Hebels eines allseitigen und darum Gerechtigkeit liebenden Egoismus, die positiven Hebel eines wirklich ethischen Thuns in gegenseitiger Liebe und Hülfsleistung in Bewegung treten, ein niedrigeres in sofern, als die absolute und rigorose, darum majestätische Allgemeinheit der Forderungen des abstrakten Rechts hier ein Ende hat, und anstatt der göttlichen Unbeugsamkeit des Rechts die menschliche Biegsamkeit und Veränderlichkeit der Wünsche und Strebungen eintritt. Es beginnt hier über der nach strengem Mechanismus apriorischer Vernunft zu regelnden elementaren Region des schlechthin allgemeinen Staatswesens ein organisches Reich weicherer und zarterer Formen, welche ihre Organe theils noch in das Erdreich des elementaren Lebens einsenken und darin festklammern, theils

aber von ihm ablösen und ein Leben für sich wie in freier Luft versuchen.

Das einfachste und natürlichste Verhältniß von socialistischer Natur, das sich unter Menschen geltend macht, ist die Ehe und darauf beruhende Familie, welche immer eine entweder engere oder weitere Gütergemeinschaft mit sich führt. An diesem Punkte wird es am reinsten und stärksten bemerkbar, daß die Theorie des Rechtsstaats nicht im Stande ist, die einzige Basis zur Begründung aller socialen Verhältnisse abzugeben. Denn die Ehe kann nach reinem Rechtsbegriff gar nicht anders gefaßt werden, als nach Art eines vollkommen willkührlichen Contrakts. Die in der Ehe und Familie enthaltene höhere Bedeutung als eines sittlichen Vereinlebens zur gemeinschaftlichen Förderung und Erziehung der Menschen unter einander bleibt hier ausgeschlossen. Sie gehört einer gänzlich anderen Sphäre an, nämlich der socialistischen, welche, um die Bedürfnisse der sittlichen Natur zu befriedigen, nothwendig zur abstrakten Rechtssphäre hinzu treten muß als ein den abstrakten Rechtsbestimmungen für sich unerreichbares Gebiet.

Hegel hat diesen Unterschied, diese Nothwendigkeit einer zwiefachen Begründung der socialen Verhältnisse, einer rechtlichen und einer socialistischen, zwar anerkannt, aber doch noch nicht genügend. Denn indem er die Familie oder den socialistischen Boden des Lebens doch nur wiederum auf's neue zur Unterlage nimmt für den Staat als die Totalität des schlechthin allgemeinen Rechtslebens der Menschheit, so hebt er im Verfolg seines Systems den im Anfange gesetzten Unterschied wieder auf, und mischt auf's neue auf unrichtige Weise zum Besten des Rechtsstandpunkts die heterogenen Standpunkte in eins, welche er bereits zu Anfang auf richtige Weise von einander unterschieden hatte. Hierzu tritt bei ihm noch ein zweiter Mangel. Die Familie ist nur das leichteste und sich am allernächsten bietende Paradigma einer socialistischen Thätigkeit im Menschengeschlechte oder eines ethischen Gemeinlebens im Gegensatz zum rechtlichen oder staatlichen. Daher lassen Theorieen, welche dasselbe so be-

handeln, als sey es das einzige Verhältniß dieser Art, immer noch einen übergroßen Raum des hier zu bearbeitenden Feldes gänzlich unbebaut liegen.

Alle socialen Verhältnisse des Menschenlebens, Staat, Religion, Gerichtswesen, Handelsverkehr, Schulwesen u. s. f. haben nicht auf dem Wege des Rechts und der Allgemeinheit, sondern auf dem Wege der nach außen hin abgeschlossenen und dafür nach innen desto enger geeinten Corporation, also auf socialistischem Wege, ihren Anfang genommen. Es waren enggeeinte Genossenschaften von Priestern, welche religiösen Cultus verbunden mit den ersten Elementen des Unterrichts auf Erden verbreiteten, Eleusinische Mysterien stifteten, Orakel gründeten, Buchstabenschrift erfanden. Es waren strenggegliederte und enggeeinte, von ausschließlichstem Corporationsgeist beseelte Städte, welche den Seehandel gründeten, sowohl im Alterthum von Phönizien aus, als im Mittelalter als Hansabund. Es waren kriegerische Horden oder Familien, welche die Staaten auf Erden gegründet haben, indem sie erobernd sich schwächere Stämme unterwarfen, und als ein nach außen hin exclusiver, nach innen durch socialistischen Gemeingeist geeinter Adel auf den Häuptern jener standen. So der fränkische und normännische Adel in Europa, und ähnlich andere kriegerische Familien unter anderen Völkern und zu anderen Zeiten. Es waren entweder priesterliche oder ritterliche Geheimbünde, welche als Vehmgerichte bei uns im Mittelalter, so wie noch jetzt unter gewissen Negerstämmen in Afrika, für begangene und nicht gerochene Missethaten von unzugänglichen und unbekannten Orten aus blutige Vergeltung übten. Erst sehr spät trat die apriorische Vernunftidee einer persönlichen Unabhängigkeit, Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz für Alle ohne Ausschließung von irgend Jemand auf. Diese Idee ist das abstrakte Rechtsbewußtseyn, dessen vollendetes und selbstbewußtes Hervortreten Hegel mit Recht als einen Sonnenaufgang im menschlichen Geiste bezeichnet hat. Das allmählige Zur-Geltung-Kommen der abstrakten Rechtsidee war insofern ein entschiedener Fortschritt im Menschenleben, als hier-

durch allererst der Menschheit das hohe Gut eines völlig allgemeinen Staatslebens, einer nicht bloß privaten und speciellen, sondern allgemeinen und absolut öffentlichen Geltung und Sicherung ihrer Lebensrechte gewährt wurde. Nicht bei Adels- und Städtebündnissen, nicht bei Kloster- und Kirchenverbänden, nicht bei Zünften und Orden brauchte der Mensch fortan mehr eine specielle Anlehnung zu suchen, um sich Leib, Leben, Gut und Eigenthum zu sichern, sondern diese Sicherung verstand sich von nun an ganz von selbst als unabtrennliche Eigenschaft des allgemeinen Zusammenhanges Aller, als eine absolut allgemeine Leistung des absolut Allgemeinen (des Staats) gegen Alle ohne Ausnahme.

Es war kein Wunder, daß der Menschengeist, als ihm diese Sonne einer schlechthin apriorischen und allgemeinen Rechtsgesetzgebung der Vernunft zuerst aufging, von ihrem Lichte so geblendet wurde, daß er dem Wahne nicht entging, daß dieses neue Princip sogleich auch alle Mängel der vorhandenen socialen Verhältnisse ausgleichen und tilgen würde, daß vom Augenblicke seiner vollkommenen Herrschaft an weder Armuth, noch Aberglauben, weder niedrige Gesinnung, noch Unwissenheit würde unter dem Menschengeschlechte herrschen können. Man sah sich bald in allen diesen Dingen hart getäuscht, empfand aber die Täuschung am bittersten im Punkt der Eigenthumsverhältnisse. Man merkte mit Schrecken, daß die vollkommenste politische Freiheit und Gleichheit, als eine absolut gesetzliche gedacht und durchgeführt, noch immer nicht dem Proletarier so viel Arbeit schaffe, um ihn vor dem Hunger zu schützen. Man merkte mit Schrecken, daß das Princip der Freiheit in seiner Ausübung für alle dem Mangel und einer gedrückten Lebensstellung Preis gegebene Individuen so lange ein illusorisches sey, als man nicht zugleich ein Mittel erfände, diesen Individuen auch den Grad des ökonomischen Wohlseyns und der materiellen Unabhängigkeit zu geben, welcher dazu gehört, um von seiner eigenen Freiheit nur überhaupt einen selbstständigen Gebrauch machen zu können, und nicht sogleich allen den corrumpirenden Einflüssen

handeln, als sey es das einzige Verhältniß dieser Art, immer noch einen übergroßen Raum des hier zu bearbeitenden Feldes gänzlich unbebaut liegen.

Alle socialen Verhältnisse des Menschenlebens, Staat, Religion, Gerichtswesen, Handelsverkehr, Schulwesen u. s. f. haben nicht auf dem Wege des Rechts und der Allgemeinheit, sondern auf dem Wege der nach außen hin abgeschlossenen und dafür nach innen desto enger geeinten Corporation, also auf socialistischem Wege, ihren Anfang genommen. Es waren enggeeinte Genossenschaften von Priestern, welche religiösen Cultus verbunden mit den ersten Elementen des Unterrichts auf Erden verbreiteten, Eleusinische Mysterien stifteten, Orakel gründeten, Buchstabenschrift erfanden. Es waren strenggegliederte und enggeeinte, von ausschließlichstem Corporationsgeist beseelte Städte, welche den Seehandel gründeten, sowohl im Alterthum von Phönizien aus, als im Mittelalter als Hansabund. Es waren kriegerische Horden oder Familien, welche die Staaten auf Erden gegründet haben, indem sie erobernd sich schwächere Stämme unterwarfen, und als ein nach außen hin exclusiver, nach innen durch socialistischen Gemeingeist geeinter Adel auf den Häuptern jener standen. So der fränkische und normännische Adel in Europa, und ähnlich andere kriegerische Familien unter anderen Völkern und zu anderen Zeiten. Es waren entweder priesterliche oder ritterliche Geheimbünde, welche als Vehmgerichte bei uns im Mittelalter, so wie noch jetzt unter gewissen Negerstämmen in Afrika, für begangene und nicht gerochene Missethaten von unzugänglichen und unbekannten Orten aus blutige Vergeltung übten. Erst sehr spät trat die apriorische Vernunftidee einer persönlichen Unabhängigkeit, Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz für Alle ohne Ausschließung von irgend Jemand auf. Diese Idee ist das abstrakte Rechtsbewußtseyn, dessen vollendetes und selbstbewußtes Hervortreten Hegel mit Recht als einen Sonnenaufgang im menschlichen Geiste bezeichnet hat. Das allmählige Zur-Geltung-Kommen der abstrakten Rechtsidee war insofern ein entschiedener Fortschritt im Menschenleben, als hier-

durch allererst der Menschheit das hohe Gut eines völlig allgemeinen Staatslebens, einer nicht bloß privaten und speciellen, sondern allgemeinen und absolut öffentlichen Geltung und Sicherung ihrer Lebensrechte gewährt wurde. Nicht bei Adels- und Städtebündnissen, nicht bei Kloster- und Kirchenverbänden, nicht bei Zünften und Orden brauchte der Mensch fortan mehr eine specielle Anlehnung zu suchen, um sich Leib, Leben, Gut und Eigenthum zu sichern, sondern diese Sicherung verstand sich von nun an ganz von selbst als unabtrennliche Eigenschaft des allgemeinen Zusammenhanges Aller, als eine absolut allgemeine Leistung des absolut Allgemeinen (des Staats) gegen Alle ohne Ausnahme.

Es war kein Wunder, daß der Menschengeist, als ihm diese Sonne einer schlechthin apriorischen und allgemeinen Rechtsgesetzgebung der Vernunft zuerst aufging, von ihrem Lichte so geblendet wurde, daß er dem Wahne nicht entging, daß dieses neue Princip sogleich auch alle Mängel der vorhandenen socialen Verhältnisse ausgleichen und tilgen würde, daß vom Augenblicke seiner vollkommenen Herrschaft an weder Armuth, noch Aberglauben, weder niedrige Gesinnung, noch Unwissenheit würde unter dem Menschengeschlechte herrschen können. Man sah sich bald in allen diesen Dingen hart getäuscht, empfand aber die Täuschung am bittersten im Punkt der Eigenthumsverhältnisse. Man merkte mit Schrecken, daß die vollkommenste politische Freiheit und Gleichheit, als eine absolut gesetzliche gedacht und durchgeführt, noch immer nicht dem Proletarier so viel Arbeit schaffe, um ihn vor dem Hunger zu schützen. Man merkte mit Schrecken, daß das Princip der Freiheit in seiner Ausübung für alle dem Mangel und einer gedrückten Lebensstellung Preis gegebene Individuen so lange ein illusorisches sey, als man nicht zugleich ein Mittel erfände, diesen Individuen auch den Grad des ökonomischen Wohlseyns und der materiellen Unabhängigkeit zu geben, welcher dazu gehört, um von seiner eigenen Freiheit nur überhaupt einen selbstständigen Gebrauch machen zu können, und nicht sogleich allen den corrumpirenden Einflüssen

Gegensätzlichkeit in die Welt einbrechenden Ideen haben sich ihre Klöster entweder wirklich gegründet oder doch zu gründen versucht. Als zuerst die Idee der griechischen Philosophie sich im Haupte des Pythagoras zu einer bewußten und thatenlustigen Helligkeit entzündete, trieb sie ihn zur Gründung eines philosophischen Klosters. Die Einsiedlerschulen des alten Indiens boten Züge der einfachsten und durch die Natur selbst diktirten klösterlichen Lebensart. Die Schüler des Epikur wurden wegen der innigen Gemeinschaft gepriesen, in welcher sie nur eine einzige große Familie unter einander zu bilden schienen. Alboin della Scala verwandelte dadurch, daß er die um Wissenschaft und Kunst verdientesten Männer zum gemeinsamen Wohnen bei sich einlud, sein eigenes Haus zu Verona in ein Kloster des Genius. Und auch das im Islam entzündete Licht der Aufklärung, welches von Hassan, dem sogenannten Alten vom Berge, im 11ten Jahrh. ausging, verbreitete sich in Klöstern und wissenschaftlichen Anstalten von klösterlicher Einrichtung.

Soll die Menschheit in Zukunft nicht allein in politischer, sondern auch in socialer Beziehung sich zu immer höherer Vollkommenheit hinauf entwickeln, sollen sich die Unterschiede von gebildeten und ungebildeten Schichten der Gesellschaft, von überschwenglichem Reichthum und peinlicher Armuth immer mehr ausgleichen, soll der Antheil an den Wohlthaten der Cultur immer mehr allen Menschen ohne Ausnahme zugänglich gemacht werden, so kann ebenfalls nur zu helfen seyn durch ein neues socialistisches Organ, welches diese allgemein menschlichen Angelegenheiten mit eben der Aufopferung und Hingebung in seine Hand nimmt, womit die Klöster das Geschäft der Aufrechthaltung und Ausbreitung ihrer speciellen Glaubensansichten in die Hand nahmen und kräftig durchführten. Hierbei ist freilich ein großer Spielraum gegeben, wie man sich die Sache näher zu denken habe. Denn man kann hier ebensowohl an Anstalten denken, deren Bestimmung es sey, innerhalb ihres Bezirks Armuth und Unwissenheit auf der Stelle aufhören zu machen, als auch an Anstalten, welche nur dazu bestimmt seyen, Mittelpunkte

der Wissenschaft und Cultur zu bilden, von wo aus durch Ueberzeugung und Belehrung auf die socialen Zustände der Menschheit im Großen ein wohlthätiger Einfluß geübt werden könne. Man kann ferner bei solchen Anstalten entweder mehr die Vertilgung von Armuth und Elend, oder mehr die Vertilgung von Unwissenheit und Roheit als Zweck in den Vordergrund stellen. Man kann sie entweder mit strengeren und geschlosseneren Formen, daher streng abgeschlossen nach außen, oder mit loseren und freieren Formen, daher mehr sich in's übrige Leben verlierend denken. Man könnnte nun die verschiedenen durch solche Rücksichten entstehenden Kategorien a priori nach einander durchnehmen. Aber lohnender wird es jedenfalls seyn, sogleich an die bereits von Anderen gemachten Vorschläge anzuknüpfen.

Die socialistischen Systeme sind dadurch mit Recht in eine Art von Verruf gekommen, daß sie die socialistischen Grundbegriffe mit den politischen in einen unerträglichen Brei durcheinander gemengt haben. Wissen auch die Allerwenigsten sich auf philosophische Art Rechenschaft von den Gründen und der Nothwendigkeit einer sauberen und reinlichen Trennung beider Gebiete zu geben, so empfinden sie doch den Ekel, welchen eine solche widerwärtige Confusion auf jedes gesunde Gefühl hervorbringt. Derselbe entspringt durch die Durcheinanderwirrung der Rechtsbegriffe, welche auf dem beruhen, was man aus der Vernunft heraus schlechthin fordern darf, mit den socialistischen Begriffen, welche auf dem beruhen, was als wünschens- und erstrebenswerth für alle Menschen erscheint. Man wollte einerseits zwar noch den Staat der Freiheit und Gleichheit, aber derselbe sollte nicht mehr seinen Zweck in sich selbst haben als eine Forderung der Vernunft, sollte vielmehr socialistischen Zwekken dienen. Man wollte andererseits zwar engere, liebevollere, hülfreichere Verbindungen der Menschen unter einander, aber dachte sich dieselben bald als allgemeine Staatsverfassungen nach spartanischer Sitte zwangsweise eingeführt, bald auch selbst als neue weltbeherrschende Verbindungen an die Spitze der Staaten tretend. Man betrachtete bald das, was sich schlechterdings nicht

anbefehlen läßt, als den Gegenstand möglicher Staatsdekrete, bald zeigte man sich bereit, die reinsten und unbeugsamsten Vernunftforderungen, welche schlechthin über die Willkühr der Menschen zu stellen sind, auf's neue menschlichem Belieben zu überantworten. Man ordnete einerseits das apriorische Postulat der materiellen Rücksicht unter, und verunreinigte andererseits den wohlberechtigten Wunsch dadurch, daß man ihn unberechtigter Weise mit dem falschen Stempel eines absoluten Vernunft-Postulats versah.

Das Verlangen der Socialisten, daß der vierte Stand, der Stand der Arbeiter, geschaart und organisirt in socialistische Gruppen, sich an die Spitze des Staatswesens stellen solle, ihr Verlangen, daß nicht die Freiheit, sondern das Wohlseyn der Personen in diesem Staatswesen als Zweck zu gelten habe und daher die socialistische Regierungsgewalt alles zu thun befugt sey, was sie für das Wohlseyn ihrer um ihre eigene Meinung nicht weiter zu befragenden Mitbürger für zuträglich halte, gehört hierher. Die Bereitwilligkeit der Socialisten, sich auch wieder einem Despoten zu unterwerfen, sobald derselbe nur Ernst machen würde, die Einrichtungen des Socialismus auf Kosten der Freiheit und Unabhängigkeit Aller in's Leben zu setzen, gehört ebenfalls hierher. Die bei den Socialisten eingerissene Abgestumpftheit gegen die strengen Forderungen des abstrakten Rechtsstandpunkts, ihre sich in Ueberspannung maskirende Energielosigkeit und Schlaffheit, die Schärfe seines Begriffs gegen die thierischen Regungen der Menschennatur aufrecht zu erhalten, gehört nicht minder hierher. Diese schwache Seite der Sache ist uns hier nicht von näherem Interesse. Von einem desto größeren hingegen ihre starke Seite, nämlich die positiven Pläne, welche gemacht worden sind zur Besiegung des Elends und eine stärkere Bewaffnung der arbeitenden Menschenkraft im Kampfe mit der Natur, wir meinen den Neutonschen Rath St. Simon's und das Phalanstere Fourier's.

Es giebt zwei Vorbereitungsmittel zur immer größeren Ausgleichung der Verhältnisse der Menschen unter einander, den

Wohlstand und die Wissenschaft. Betrachtet man die Sache im Kleinen, so fällt das Uebergewicht auf die Seite des Wohlstandes. Denn sobald in einem Geschlechte die Armuth getilgt ist, sind die Mittel gefunden, die Unwissenheit oder den Bildungsmangel zu ersetzen, wenn nicht in der gegenwärtigen, doch sicher in der zukünftigen Generation. Auch gelangt man unmöglich zur Bildung, ohne daß zuvor die Mittel zur Erwerbung derselben vorhanden sind. Betrachtet man hingegen die Sache im Großen, so fällt das Uebergewicht auf die Seite der Wissenschaft. Denn wäre das Wissen über die Mittel eines erfolgreichen Kampfs mit dem Elend vorhanden, so würden sich von selbst Menschen genug zu ihrer Ausführung drängen. Das Deficit liegt daher zunächst im Wissen, und folglich würde vor allem andern ein Organ der Wissenschaft zu gründen seyn, um planmäßig die Sache in die Hand zu nehmen. Dies war die Idee St. Simons, welche sich in seinem frühesten Vorschlage zur Bildung eines wissenschaftlichen Menschheitsbundes oder sogenannten Neutonschen Raths aussprach, eine Idee, welche sich jedem Nachdenkenden um so mehr immer auf's neue aufdrängt, je mehr die einzelnen socialistischen Pläne von Phalansteres, Nationalbanken u. dgl. einander widersprechen, und je weniger eine Einführung dieser sogenannten Utopien in's Leben bisher hat gelingen wollen.

St. Simon wollte, daß einer Anzahl der anerkannt geistig begabtesten Männer, durch einen Wahlakt der Menschheit aus allen Völkern erkoren, durch freiwillige Beiträge eine lebenslängliche Muße geschaffen werden solle, mit der Bedingung, dieselbe auf gänzlich freie Art keinen anderen Bestrebungen zu widmen, als den Fortschritten der Wissenschaft und den Anwendungen derselben auf die Verbesserung der socialen Zustände. Die nähere Art dieser Wirksamkeit dachte er sich zwar nur in höchst dunkeln Umrissen, jedoch so, daß zuletzt daraus eine Art von neuer geistlicher Gewalt auf Erden hervorgehen könne mit der Bestimmung, eben so in Zukunft der religiöse und wissenschaftliche Mittelpunkt der Menschheit zu werden, als Rom dieses im

Mittelalter war. Er dachte sich diese Macht unter dem Namen eines Neutonischen Rathes (conseil de Newton) als einen mit seiner Wirksamkeit den ganzen Erdball umspannenden Menschheitsbund, mit Niederlassungspunkten in allen Welttheilen, so daß der höchste Rath alljährlich seine Wohnung wechseln könne. Er dachte sich die Macht dieser Anstalt zwar nicht als eine politische, indem alle Neutonischen Räthe aller Länder immer die Trennungslinie genau beobachten würden, welche sie als die geistliche Macht der Erde von den weltlichen Regierungsgewalten der Staaten schiede, setzte aber, um die Idee einer siegreichen Verbreitung solcher neuen Autorität auf Erden sich denkbarer zu machen, den Fall als möglich voraus, daß der Oberbefehlshaber der Heere der Gläubigen dieses neuen Glaubens (le directeur en chef des armées des fidèles) mit Gewalt der Waffen über die ganze Erde die Niederlassungen gründe, welche für die Sicherheit der Mitglieder der verschiedenen Räthe erforderlich seyen. Jedoch wurde diese weitere Entwickelung der Zukunft anheim gestellt. Für die Gegenwart genügte es dem Urheber des Gedankens, wenn mit der Subscription zu einer Besoldung der drei größten Mathematiker, Physiker u. s. f. im Dienste der Menschheit der Anfang gemacht würde.

Halten wir uns an unseren gewonnenen Standpunkt fest, so ist es nicht schwer, in dieser Idee das ewig Wahre und Große daran vom Falschen und Verfehlten zu sondern. Das ewig Wahre und Richtige liegt in dem tief gedachten Bestreben, die Wissenschaft zu befreien von ihren falschen Rücksichten, und dieselbe auf ihr edelstes Ziel zu lenken. Die Wissenschaft, welche im Dienste dessen arbeitet, welcher sie besoldet, soll diesen Sold fortan nicht mehr von bevorzugten Classen der Gesellschaft, sondern von der Totalität derselben empfangen, soll folglich nicht mehr im Dienste besonders Privilegirter, sondern im Dienste Aller arbeiten. Ferner besteht in dem, was sogar Anfangs als eine Schwäche erscheinen könnte, nämlich daß gar keine Wege, wie zu helfen sey, detaillirt werden, bei genauerem Nachdenken eine Hauptstärke der Idee. Sie klebt nicht charlatanmäßig ein

geschwindes Heftpflaster auf die Wunde der Menschheit, sondern giebt statt des fertigen Recepts, womit Quacksalber beständig bei der Hand sind, vielmehr eine Preisaufgabe im vollen Vertrauen, daß dieselbe durch die höchsten wissenschaftlichen Kräfte der Menschheit wohl lösbar sey, wenn man dieselben nur auf die rechte Weise dafür zu interessiren wisse. Die schwache Seite bei dieser Idee ist aber diese, daß das socialistische Organ bei St. Simon nicht auf dem dauerhaften Grunde der Association, sondern auf dem unzuverlässigen der Subscription und Wahl errichtet werden sollte. Denn damit wäre dem socialistischen Organ gleichsam die Pistole auf die Brust gesetzt, innerhalb Jahresfrist sogleich etwas Anschaubares und der Rede Werthes zu produciren, bei Strafe einer sofortigen Einziehung des Salairs. Denn das Volk ist ungeduldig. Von der Confusion der socialistischen und politischen Gewalt aber, die dann eintreten würde, wenn erst der Oberbefehlshaber der Heere der Gläubigen ausrückte, um in allen Welttheilen die nöthigen Niederlassungen zu gründen, und sich eben dadurch die Erlaubniß zu erwerben, in allen Räthen zu sitzen, ihnen zu präsidiren und zuletzt im Neutonischen Mausoleum bestattet zu werden, schweigen wir.

Als die St. Simonistische Schule unter Enfantin und Bazard den bekannten unglücklichen Versuch machte, die von St. Simon begründete Idee einer Religion des Industrialismus in's Leben zu führen, zeigte sich fast nur Unerfreuliches. Einerseits muß zugegeben werden, daß hierbei die Grundidee mehr als eine Entstellung erfuhr, welche ihr Urheber, hätte er sie erlebt, am wenigsten würde gut geheißen haben. Andererseits aber ergab sich auch vieles als wirkliche Consequenz aus dem Irrthum einer Vermischung des socialistischen mit dem politischen Standpunkt, zu welchem bereits St. Simon selbst die Veranlassung gegeben, wenigstens ihm nirgends gehörig vorgebaut hatte. Wenn nun das ganze Staatswesen zu einer bloßen ökonomischen Anstalt herabgesetzt wurde mit völliger Zerstörung des Begriffs der Unabhängigkeit der Person, wenn an die Stelle des Familienvermögens das Vermögen der großen Volksbanken trat, aus wel-

chem nach bestem Ermessen und Urtheil über die Capacität der Einzelnen die Direktoren der großen Oeconomie jedem beliebig das Seinige zutheilten, um es beim Ableben des Individuums zurück zu empfangen, so entdeckt man hierin mit Trauer und Schmerz lauter entstellte Züge ursprünglich groß gedachter Gedanken, Entstellungen, welche allesammt keinen andern Grund hatten, als die Verkehrtheit, die abstrakte Rechtsidee durch den Socialismus nicht erfüllen und ergänzen, sondern absorbiren und vertilgen zu wollen. Dieses ganze Treiben liefert dem wirklichen Socialismus kein einziges brauchbares Element. Wir wenden uns daher in die Grundidee zurück.

Die Idee des wissenschaftlichen Menschheitsbundes darf darum, daß sich Schwächen und Verkehrtheiten daran geknüpft haben, nicht aufgegeben und verworfen werden; sie ist vielmehr von den Fehlern zu reinigen und dadurch höher zu steigern. Der Wissenschaftsbund darf nicht im Staate commandiren wollen, er darf aber auch nicht abhängig seyn von Subscriptionen und Wahlakten. Wer zu ihm gehören will, muß zu ihm gehören können. Darum aber, weil er gänzlich unabhängig seyn soll von der politischen Sphäre, muß er auch in ökonomischer Hinsicht ganz auf eigenen Füßen stehen und Niemandem sein Bestehen verdanken, als nur allein sich selst. Er wird sich also mit seiner eigenen Hände Arbeit seinen Lebensunterhalt eben sowohl erwerben müssen, als eine jede andere Familie im Staat, und überhaupt in keiner Weise irgend eine andere Stellung gegen das Staatswesen einnehmen dürfen, als nur die, ein vergrößertes und auf eine neue und eigenthümliche Art organisirtes Familienwesen zu seyn, mit allen Rechten und Verpflichtungen im Staat, welche auch allen übrigen Familien und deren Gliedern als solchen zukommen. Wo aber könnte eine solche große Familie die Vorschläge, die sie zu machen hätte in Beziehung auf eine erfolgreiche Bekämpfung der Armuth und Unwissenheit, besser und einfacher zur Anwendung bringen, als bei sich selbst, indem sie die Aermsten und Ungebildetsten zu sich in ihren eigenen Schooß aufnähme, und besseren Zuständen entgegen führte? Das gäbe

nun jedenfalls eine Art von Klosterleben, aber nicht ein abgeschlossenes, contemplatives, wie des vereinzelten Mönchs in seiner Zelle, sondern ein betriebsames, thätiges, auf die höchste Spannung der Arbeitskräfte in ihrem gegenseitigen Ineinandergreifen, also recht eigentlich auf Organisation der Arbeit berechnetes. Daß dabei von keinem willkührlichen Klosterzwange, Cölibat u. dgl. die Rede seyn könne, versteht sich von selbst, aber eben so sehr auch, daß ohne eine strenge, wenngleich mit religiöser Sanftmuth ausgeübte Sittenzucht ein solches Wesen nicht würde Bestand haben können. Wem fallen nicht als lebendige Vorbilder solches regen Treibens voll Wohlstand, Arbeitsamkeit, Sauberkeit, Anmuth und Sitte hier sogleich die Niederlassungen der Brüdergemeinden ein?

Warum nicht auch das Phalanstere Fourier's? Allerdings auch dieses. Jedoch vergesse man nicht, daß bei einer genaueren Vergleichung des Phalansteres mit den Brüdergemeinden das erstere in einem zwiefachen Nachtheil steht. Denn erstlich verfolgt die Brüdergemeinde neben dem Zweck bloßer ökonomischer Selbsterhaltung noch einen höheren geistigen Zweck, wenngleich in einseitig religiöser Art, wohingegen das Phalanstere nichts anderes will und erzielt, als das bloße ökonomische Bestehen seiner Mitglieder. Und zweitens hat der Organismus der Brüdergemeinden die Prüfung seiner Lebensfähigkeit bereits überstanden, der Organismus des Phalansteres aber noch nicht. Besonders liegt hier auf dem zweiten Punkte das allergrößte Gewicht. Denn wir würden es für thöricht halten, wenn das socialistische Organ die Reihe seiner Experimente mit einer Lebensform begönne, welche sich nicht bereits völlig und zur Genüge in der Praxis bewährt hätte. Es bliebe ihm ja dabei vermöge seiner progressiven Natur unbenommen, vom bescheidenen Anfang zu vollkommneren Formen überzuschreiten, sobald erst die Kräfte gewachsen wären. Aber der Anfang selbst müßte sich dadurch in seiner Lebensfähigkeit zuerst völlig sichern, daß er nicht nur das Mögliche, sondern auch das längst Gewohnte, das bereits in der Welt völlig Eingelebte und daher auch nicht Verdacht

und Mißtrauen, sondern Vertrauen, Zuneigung und Achtung Erweckende thäte. Er würde ein Samenkorn pflanzen, welches unscheinbar aufwächst und nicht viel Redens von sich erweckte, indem es von außen nur anzuschauen wäre wie hundertmal sonst Dagewesenes, welches aber in seinem unsichtbaren Inneren den Keim einer unabreißlichen Zukunft trüge.

Es ist zu verwundern und fordert eine besondere Erklärung daß die bisherigen Versuche, den Plan des Phalansteres in die That überzuführen, so schlechte Erfolge gehabt haben. Das Phantastische des Plans allein reicht nicht aus, diese Erklärung zu geben. Denn es hat nicht an Versuchen der Schule gefehlt, dieses zu beseitigen, und mit Abstreifung aller schwindlichten Zuthaten den einfachen Plan eines genußreichen und angenehmen Lebens großer Menschenfamilien herauszuschälen. Warum denn bildet man solche nicht? Fehlt es in diesem Grade an Menschen, die nach den Genüssen des Lebens trachten? oder ist der Müssiggang in Lumpen ein so süßes Vergnügen, daß die ganze Phalanx der Passionen Fourier's ihn nicht im mindesten zur Thätigkeit zu erwecken vermag?

Fourier's Anhänger machten den ersten Versuch einer Realisirung des Phalansteres zu Condé-sur-Vègres bei Versailles, einen späteren in der ehemaligen Abtei Citeaux, welchem der Versuch, eine Colonie in Brasilien nach demselben Plane anzulegen, nachfolgte. Dieses Alles hat keinen Erfolg gehabt. Besser ist Cabet reüssirt mit seinem Icarismus. Er gestaltete in seinem Roman Voyage en Icarie die Idee so um, daß eine Colonie nach dem Westen Nordamerika's möglich wurde. Das Jahr 1848 sah die Icarier auswandern. Sie langten, ein Häuflein von etwa 70 Menschen, mit unsäglichen Beschwerden an ihrem Bestimmungsorte in Texas am rothen Flusse an, wo Cabet für das gemeinschaftlich zusammengelegte Vermögen Ländereien erkauft hatte. Cabet selbst folgte mit 40 neuen Genossen. Das erste, was entstand, war Hader und Mißhelligkeit. Es erfolgte eine Anklage gegen Cabet wegen Veruntreuung anvertrauten Vermögens vor dem Zuchtpolizeigerichte in Paris

von Seiten Mehrerer, welche unmuthsvoll aus der Colonie nach Frankreich zurückgekehrt waren; jedoch wurde Cabet, obwohl vom Zuchtpolizeigericht verurtheilt, später vom Appellationsgericht aller Schuld ledig gesprochen. Er kehrte nach Frankreich zurück, nachdem er mit den auf eine Zahl von 300 Mitgliedern angewachsenen Icariern eine neue Niederlassung zu Nauvoo am Missisippi eingerichtet hatte. Diese nun ließ es auch Anfangs an häufigen Nachrichten von den Wechselfällen ihres neuen, brüderlichen und, wie es schien, wohlorganisirten Gemeindelebens nicht fehlen. Aber nach der Zeit ist es wieder still von ihnen geworden, und die Colonie scheint wenigstens nichts von der gewaltig treibenden Schwungkraft in sich zu entfalten, welche man unterdessen in dem alttestamentlichen Socialismus des Mormonenthums in eben jenen Gegenden hat kennen und bewundern gelernt. Entfaltet aber die Colonie in Zukunft nicht größere Kräfte, so wird sie auf dem Felde der Lebenspraxis als überflügelt erscheinen von socialistischen Bestrebungen, die aus einem entgegengesetzten Boden erwuchsen, und wird in dem zufälligen Umstande, daß es das von den Mormonen erst kürzlich verlassene Gebiet von Nouvoo war, wo sie ihre erste feste Zufluchtsstätte fand, ein ominöses Wahrzeichen ihres schwächlicheren und nachhinkenden Charakters erblicken dürfen.

Alle socialistischen Institutionen des Alterthums, welche uns durch ihre einstige Blüthe und weite Wirksamkeit mit Bewunderung erfüllen, Klöster, Ritterorden u. dgl., haben das gemeinsam mit dem Mormonismus, daß sie ihre materielle Blüthe und ihren Wohlstand zwar nebenbei mit geflissentlicher Anstrengung betrieben und erreichten, aber denselben nicht gleich von vorn herein sich als das alleinige Ziel ihres ganzen Bestandes setzten. Sie setzten sich vielmehr spirituelle Zwecke, und erreichten dadurch nebenher und gleichsam spielend ihren materiellen Wohlstand. Wer hingegen bei der Construction socialistischer Institute sogleich von einem bloß materiellen Gesichtspunkt ausgeht, wird darum viel schwerer zum Ziele gelangen, weil die materiellen Gesichtspunkte den Egoismus schärfen, und darum

dem belebenden Geiste des Socialismus, welcher als solcher ein allem Egoismus feindlicher Geist ist, weit weniger verwandt sind, als Principien von religiöser Natur, welche den Menschen anleiten, ein höheres Leben über sich zu denken und sich selbst ganz in diesem Höheren zu vergessen. Es ist unmöglich, daß aus materiellen Interessen um bloßer materieller Interessen willen ein aufopfernder Enthusiasmus entspringe für ein dem Egoismus der Einzelnen schnurstracks entgegengesetztes Thun, wie z. B. der Wüstenzug der Mormonen es in vielen Zügen hat blicken lassen. Wo aber dieser aufopfernde Enthusiasmus fehlt, werden auch die Früchte, die er trägt, ausbleiben. Man kann denselben Gedanken auch psychologisch bequem so ausdrücken, daß zum Gedeihen socialistischer Institutionen eine eigenthümliche Organisation der dabei sich betheiligenden Personen gehöre, indem diejenigen Naturen, welche im Stande sind, um religiöser Ideen und reingeistiger Zwecke willen materielle Opfer niemals zu scheuen, am meisten, diejenigen aber, welche den materiellen Nutzen als die einzige Triebfeder ihrer Geschäftigkeit anzusehen gewohnt sind, am wenigsten in eine solche großartige Gemeinthätigkeit sich dauernd schicken werden.

Fourier's Bestrebungen unterliegen diesem Bedenken im allerhöchsten Maaße. Sein Socialismus enthebt ausgesprochenermaaßen die Menschen einzig und allein aus dem Grunde ihrem natürlichen Egoismus, damit eben dieser Egoismus im stärkeren Maaße befriedigt werden könne. Der Calcul ist insofern richtig, als wir es alle Tage erfahren, wie die menschlichen Kräfte von aller Art durch Einigung und Ineinandergreifen gestärkt, durch Vereinsamung und Widerstreit geschwächt werden. Aber die Theorie ist insofern unpraktisch, als es für sie selbst allein keinen Weg in die dauerhafte Realisirung ihrer Absichten giebt. Denn der materielle Egoismus, ein so tauglicher Hebel er seyn mag, um bei der bereits im vollen Gange seyenden Maschinerie eines Phalanstere kräftig mitzuwirken, so untauglich ist er, wenn er selbst als oberster Hebel zur Umtreibung einer solchen Maschinerie gedacht wird. Der Egoismus gedacht als socialer En-

thusiasmus, das bedeutet so viel als ein Schmelzofen aus gemaltem Feuer, oder Festungswerke aus Wandtapeten.

Von St. Simon läßt sich dasselbe nicht in gleichem Maaße sagen. Denn das Strebeziel seiner Ideen war zwar einestheils die Erwerbung des Wohlstandes für Alle, anderntheils aber eben so sehr die Steigerung der Bildung und aller geistigen Fähigkeiten. St. Simon glaubte, daß die beiden Zwecke eines Menschheitsbundes, nämlich Pflege der geistigen Bildung und Sorge für die ärmste und zahlreichste Classe der Menschen, während der vergangenen Weltperiode wären von der katholischen Kirche als das Ziel ihrer Existenz richtig erkannt und bis zu einem gewissen Punkte auch kräftig angestrebt worden, aber nur bis zur Zeit ihres Verfalls im 15ten Jahrh., von wo an sie, uneingedenk ihrer ursprünglichen Bestimmung, anstatt nach wie vor die Sache der Völker gegen die Gewalthaber zu führen, sich mit den Gewalthabern gegen die Völker verbündet hätte. Der Neutonische Rath oder Menschheitsbund sollte daher nun auf den Posten der ihrer Mission untreu gewordenen Kirche treten, nicht nur zum Zweck einer Beschützung der Armen, sondern noch viel mehr zum Zweck einer Befreiung der Wissenschaft aus der Sklaverei ihrer nothwendigen Rücksichten gegen die Gewalthaber. Die Wissenschaft sollte nicht nur mit neuen größeren Impulsen zum Fortschreiten versehen, sondern auch aus ihrer gegenwärtigen schiefen Lage emporgerückt, und in eine Stellung gebracht werden, worin sie alle ihre Bewegungen, die sich auf das Besserwerden der socialen Verhältnisse (die politischen mit eingeschlossen) beziehen, frei und rücksichtslos vollziehen könne. Obgleich er nicht selbst Gelehrter war (vielleicht auch eben darum um so mehr, weil er es nicht war), erkannte er deutlich die heimlich vergiftenden Einflüsse, denen die Wissenschaft durch ihre gegenwärtige Lage unaufhörlich ausgesetzt ist, und sann daher auf Mittel, diesen Einhalt zu thun. Daher ist Stumpfheit gegen geistige Interessen ein Vorwurf, welchen man diesem Manne nicht mit Recht machen kann. Der Fehler St. Simon's war vielmehr, daß er die Wissenschaft nicht nur zur organisirenden

Lebenkraft erheben, sondern sie zugleich auch mit Regierungssorgen belasten wollte, die ihr ganz und gar nicht zukommen.

Das socialistische Organ, wie wir es denken, würde die Wissenschaft zu einer fortschreitend organisirenden Lebenskraft erheben, ohne ihr irgend ein anderes Regierungsgeschäft zuzumuthen, als die Sorge für das Gedeihen ihres eigenen Haushalts. Das Leben nach den Forderungen der Wissenschaft einzurichten, dieser Endzweck würde den neuen Haushalt mit religiösem Eifer beseelen, würde die organisirende Triebkraft desselben seyn. Er könnte daher nur solche Glieder in seine engere Mitte aufnehmen, welche ihr Leben der praktischen Wissenschaft, der thatkräftigen Philosophie gänzlich zu opfern, das heiße Verlangen trügen. Insofern nun würde man unsere Phalansterien vorzugsweise als philosophische Anstalten zu betrachten haben, nicht um dort Philosophie zu lehren, — denn dazu ist auf den Kathedern der Staatsanstalten ein viel besserer Platz, — sondern um die Philosophie zu leben, d. h. ein solches sociales Leben zu beginnen, wie es aus den rücksichtslos durchgeführten Grundsätzen einer philosophischen Ethik fließen würde. Wie viele im gewöhnlichen Leben auf überflüssigen Kleiderluxus, auf sogenannte Vergnügungen, die Niemandem wahre Freude bringen, auf hundert Allotria aus Anstand und falscher Sitte zu verschwendende Summen könnten hier für höhere Zwecke erspart werden! Wie viel Arbeitskraft, gute Laune und Muße für höhere Beschäftigungen würde gewonnen werden! Welch stolzes Gefühl der Menschheit würde in denen aufgehen, welche nichts mehr um des Scheines und Glanzes, nur noch Alles um wirklicher Zwecke willen thäten! welche in dem Bewußtseyn, daß ihr eigenes Leben das geistige Grundcapital der Zukunft sey, nach keinem anderen Zwecke strebten, als nur dasselbe zur größtmöglichen Wirkung für die Interessen der Menschheit zu verwerthen!

Stellen wir uns einen Augenblick vor, eine solche Colonie sey gegründet, und stehe bereits als eine Anzahl von selbstständigen und unter einander durch freundschaftlichen Verkehr verbundenen Familienhäusern auf völlig freien Füßen, so erhöbe sich

die Frage, welche die Elemente des Lebens seyn würden, denen sie zu ihrer eigenen Vergrößerung einen Platz bei sich vergönnte, denen sie Zuflucht, Schutz und Theilnahme an ihren eigenen Angelegenheiten verstattete. Ohne Zweifel würden hier drei verschiedene Kategorieen entstehen, welche man um der Ordnung des Ganzen willen genau von einander gesondert halten müßte, nämlich thätige Familienglieder im engsten Sinn, Hülfesuchende und Freunde. Ueber die Anwerbung neuer Familienglieder im engsten Sinn oder die Einverleibung neuer Familien in das thätige Hauswesen ließe sich eben so wenig irgend eine Richtschnur feststellen, als z. B. über die Vergrößerung einer einzelnen Familie durch Vermählung ihrer Söhne und Töchter, oder durch Adoption neuer Kinder. Denn die Aufnahme einer neuen Familie in den engeren Nexus hätte völlig die Bedeutung einer Adoption oder geistigen Vermählung, und die patriarchalische Sitte eines Familienrathes der Aeltesten würde hier in zweifelhaften Fällen den Ausschlag geben. Ein ganz anderes Verhältniß träte natürlich ein gegen die Hülfesuchenden. Diese kämen nicht, um die Wohlthaten der Anstalt zu vermehren, sondern um dieselben zu empfangen, nicht aus Eifer am uneigennützigen Thun, sondern aus Noth herbei. Sie würden daher die Stellung als bloß gehorchende Mitglieder der Colonie gewinnen. Auf diese Art könnte hier jederzeit das wirkliche Elend eine Zuflucht, der Heimathlose ein Obdach, der Arbeitlose eine Beschäftigung, der Nackte ein Kleid, der Hungrige Speise und Trank empfangen, freilich dies Alles durch eine freiwillige Hingabe zwar nicht ihrer Freiheit, aber doch ihrer Selbstständigkeit. Die Sache würde eine große Aehnlichkeit mit einem Verdingen der Dienstboten an Herrschaften gewinnen, nur mit dem Unterschied, daß die Herrschaften die Knechte unterhalten um der Arbeit willen, welche verrichtet werden soll, das sociale Organ aber für immer neue Arbeit sorgt um der Knechte willen, welche sich durch sie ernähren mögen, und deren keinen jemals von sich zu weisen, ihr Grundsatz ist. Aber eben weil die Menschenliebe geböte, von dieser Seite dem Institut nicht die geringste Schranke zu setzen,

so würde gegen die Väter des Hauses nicht nur das Verhältniß unbedingten Gehorsams eintreten müssen, sondern auch von Seiten der Väter eine strenge Sittenzucht gegen die Knechte als gegen Kinder und Zöglinge des großen Hauses gehandhabt werden dürfen. Dieses würde am leichtesten dadurch geschehen, daß man die unsittlichen Elemente, sobald sie für das Hauswesen gefährlich zu werden anfingen, immer auf der Stelle ausschiede, die sittlichen Arbeiter aber stufenweise zu sich heranzöge bis zu einer förmlichen Adoption zu Gliedern der engeren Familie empor, welche man sich immer als einen besonders festlichen Akt von der Art einer Vermählungsfeier zu denken haben würde. Auf ganz eigenthümliche Art würde sich drittens das Verhältniß der Familienglieder zu den Freunden gestalten, d. i. zu denjenigen Familien oder Personen, welche nicht als hülfesuchende erschienen, sondern sich aus Freundschaft, aus Neigung zu einem stillen und doch geselligen Leben, vorzüglich aber aus reinem und freiem Interesse an den wissenschaftlichen Zwecken der Colonie derselben anschlössen. Da sie nicht erst ihre Lebensnothwendigkeiten aus dem allgemeinen Haushalt zu empfangen hätten, sondern ihr Vermögen und ihren Wohlstand mit hinzubrächten, so würde auch ihr Güterbesitz entweder gar nicht oder doch nur sehr bedingterweise in die Gütergemeinschaft der Colonie einschmelzen. Dagegen würden sie an allen Ausübungen der allgemeinen Sitte, so wie auch an den allgemeinen Pflichten jedes Einzelnen für die Zwecke des Ganzen mit Theil nehmen. Gerade diese dritte Kategorie der Freunde würde wahrscheinlich für die geistige Blüthe der Anstalt die allergrößte Bedeutsamkeit gewinnen. In den Freunden ruhete der geistige, so wie in den Hülfesuchenden der materielle Schwerpunkt des Ganzen. Auf die Institution der Freunde käme es hauptsächlich an, ob die Colonie zum Standpunkte eines bloßen Phalansteres herabsinken oder sich zum Mittelpunkte geistiger Bestrebungen empor schwingen möge. Denn da die Freunde, obwohl zum großen Hauswesen gehörig, doch nicht völlig so tief in dasselbe eingesenkt und gleichsam verloren stünden, als die engen Familienglieder, so würden sie auch leich-

ter zu einem freien Ueberblick und Urtheil über das Ganze und besonders die Seiten desselben gelangen, von denen dasselbe einer Verbesserung fähig wäre. Ginge das alte Hauswesen nicht auf Verbesserungspläne ein (was natürlich ganz nur in seinem Belieben stünde), so würden unternehmungslustige Familien, welche dem alten Hauswesen bisher als Freunde angeschlossen lebten, auf eigene Hand sich zu einem Wesen nach neu erdachtem Plan zusammenschließen, jedoch auch so noch mit dem alten Stammhause in freundschaftlichem Verkehr bleiben. Auf diese Art würde das Menschenleben durch ein stets fortschreitendes wissenschaftliches Experimentiren an sich selber zu einer socialen Fülle und Blüthe gelangen, welche ihm bisher unbekannt war. Von besonderen wissenschaftlichen Anstalten, Volksschulen, Bibliotheken, Laboratorien, Sternwarten, Cabinetten u. dgl. reden wir nicht. Denn diese folgen ja dem mit Bildung gepaarten Reichthum überall von selbst auf dem Fuße nach.

Gesetzt nun aber den Fall, die Sache würde mächtig, griffe um sich, würde dann nicht doch ein starker politischer Hebel aus ihr werden? Ohne Zweifel. Denn wer die Nackten und Hülflosen rettet, den werden sie freilich lieben. Lieben sie doch schon sogar den, der es bloß gut mit ihnen meint. Dennoch dürfen wir uns dadurch nicht verleiten lassen, ein Haar breit von der Forderung abzuweichen, daß die politische und socialistische Sphäre niemals in einander zu mischen seyen. Die Tendenz, die Despotie im Staate an sich zu reißen, würde einer Verpestung des patriarchalischen Geistes der Familienhäuser gleich zu achten seyn. Sie würden auch, da zwischen ihnen weder Ueber- noch Unterordnung, sondern nur freie Freundschaft ist wie zwischen verwandten Familien, darüber sogleich in Eifersucht, Zwiespalt, Auflösung gerathen. Dagegen würde eine andere Art von politischer Autorität ihnen wohl nicht vorzuenthalten seyn, eine Autorität, wie sie dem sittlichen Menschen eine der höchsten Befriedigungen gewährt, und welche der Philosoph gewiß nicht mit einer wirklichen Herrschergewalt würde vertauschen mögen, die Autorität, als ein ansehnlicher und Achtung gebie-

tender Haufen freier und unabhängiger Staatsbürger im eminentesten Sinne des Worts anerkannt, und als solcher in öffentlichen und das Gemeinwohl betreffenden Angelegenheiten vom Volke zu Rathe gezogen zu werden. Was die Phalansterien sagen, darauf würde immer ein um so größeres Gewicht gelegt werden, je klarer es an den Tag träte, daß sie von den aller Herrschbegierde entgegengesetzten Motiven einzig beseelt und geleitet wären. Wie weit aber eine auf bloße Achtung basirte und durch keine äußerliche Macht gestützte Autorität reichen könne, das lehren als Beispiele die Orakel im Alterthum, die Kirche im Mittelalter, und in unserer Zeit die Spruchcollegien der juristischen Fakultäten. Die Phalansterien würden einer zukünftigen Menschheit als Musterwirthschaften der Liebe, Zufriedenheit und Humanität erscheinen, und mit den Banden des Herzens, den Banden inniger Freundschaft und Zuneigung die Gemüther der Menschen zutrauensvoll sich verbinden. Es würden sich in ihnen Zufluchtsstätten des Friedens und Glücks auf Erden gründen, bei denen nicht nur das leibliche Elend, sondern auch die geistig geängstigte Seele Rath und Hülfe fände. Es würden unparteiische Schiedsrichter und zuverlässige Gewissensräthe gefunden seyn bei allem Hader und Zwist auf Erden, deren Urtheil man sich darum gern unterwürfe, weil Niemand jemals etwas anderes als seines gleichen in ihnen sehen dürfte, weil weder Scepter noch Schwert in ihrer Hand erglänzte.

St. Simon beging den Fehler, die Mitglieder des Neutonischen Collegiums als vom Volke gewählte und besoldete Männer in eine von außen her abhängige Stellung zu bringen. Noch größer ist der Fehler, in welchen J. J. Wagner dadurch verfiel, daß er dem socialistischen Collegium die Leitung der Staatsangelegenheiten geradenweges in die Hände zu legen sich bereit zeigte. Wagner wollte ihnen hiermit ganz die Stellung vindiciren, welche im Anfange der Weltgeschichte die Priestercollegien besaßen. Dies ist zu viel. Es würde die Menschheit auf's neue in den alten geschichtlichen Proceß stürzen, aus dessen Strudeln sie eben erst im Begriffe steht sich zu retten und zu befreien.

Es ist derselbe Fehler, welchen auch Plato in seiner Republik sich zu Schulden kommen ließ. Denn auch bei Plato ist das socialistische Organ der Gewaltherrscher im Staat. An dieser Stelle ist daher Krause's in sofern ehrenvoll zu gedenken, als er die Nothwendigkeit einer völlig freien Stellung des Menschheitsbundes (so heißt bei ihm das socialistische Organ) bereits richtig auffaßte. Denn er behütete ihn eben so sehr vor einer Abhängigkeit von Wahl und Besoldung, als vor der eben so schlimmen Lage einer politischen Herrschaft. Er sah wohl ein, daß das erstere einer Sklaverei, das letztere einer Usurpation gleich kommen würde. Dafür aber wird der Krausische Menschheitsbund von einem Mangel anderer Art gedrückt. Er ist bloß eine zu menschheitlichen Zwecken in bestimmten Zeiten an bestimmten Orten berathende Gesellschaft von Menschen, welche nebenbei in allen übrigen heterogenen Stellungen und Beschäftigungen verharren. Hat der Menschheitsbund aber keinen compakteren Zusammenhalt als diesen, so wird er nur wenig mehr vermögen, als einen guten aber kraftlosen Willen zu socialistischen Zwecken rege zu erhalten, womit zwar etwas, aber noch nicht viel gewonnen ist. Alles dieses quälenden Unbehagens werden wir los und ledig, sobald wir uns die erste Gestaltung des socialistischen Organs, gleichsam seine Probeform, angeknüpft denken an die einzige unter den bisher bewährten praktischen Formen, die es dafür giebt, nämlich an die der Brüdergemeinden. Damit soll nicht gesagt seyn, daß die Idee bei dieser ersten Form immer müsse stehen bleiben. Sie würde dies von selbst schon nicht thun, sobald nur erst einmal ihr Incarnationsproceß wirklich begonnen hätte, sobald es sich in die Augen springend aller Welt zeigte, daß ein neuer Kern der Menschheitsbildung wirklich vorhanden ist, um eine socialistische Wirksamkeit daraus erzeugen zu können. Ein bloßes materielles Bedürfniß nach gegenseitiger Hülfe und Association thut's freilich nicht. Dasselbe ist in seinen Früchten kalt und todt. Es bedarf eines geistigen Kerns, welcher so lebendig und warm in die Zukunft hinein wächst, daß das ganze keineswegs geringe materielle Triebwerk, welches

er in Bewegung setzt, immer nur als Mittel, niemals als Zweck erscheint.

Ist denn aber ein solcher der Zukunft angehöriger Kern neuen Menschenthums vorhanden in den Ideen unserer Philosophie? Ohne Zweifel. Zwar ist von wirklichen Versuchen dieser Art unter uns bisher noch gar nicht die Rede gewesen, und selbst die ganz vagen Vorstellungen von der Möglichkeit eines philosophischen Menschheitsbundes waren überaus sparsam vorhanden. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß solche Wünsche und Bestrebungen in der Philosophie erst dann häufiger auftauchen können, wenn die Philosophie über den Anfangs unvermeidlichen Hader endloser Schulstreitigkeiten hinauskommt, und neben denjenigen Richtungen, welche in letzterer Beziehung den größten Glanz entfalteten und dadurch fast ganz allein bemerkt wurden, auch diejenigen Richtungen immer mehr hervortreten, deren Grundbestreben es ist, die Praxis durch die Theorie zu befruchten, die Philosophie selbst praktisch zu leben, und nicht sowohl die Schule und das Katheder, als das tägliche Leben in Familie und Umgang, in Lebensart und Sitte, in politischer und religiöser Haltung mit ihr zu durchdringen. Alle die, welche vornämlich dieses Bestreben haben, finden in der Vergangenheit keinen stärkeren Einigungspunkt, als Johann Gottlieb Fichte. Unser Zeitalter steht diesem Manne noch zu nahe, um die Kluft in ihrer wahren Größe zu ermessen, welche ist zwischen der durch ihn entzündeten ethischen Idee und dem meisten anderen, was bis dahin für groß und gut gegolten hatte auf Erden. Nur in seinem Namen könnte es geschehen, daß in Zukunft socialistische Organe der Menschheit mit Erfolg zu arbeiten sich entschlössen. Auch Fichte selbst hat die Idee eines socialistischen Organs aufgestellt. Wir haben sie aber im Vorigen mit Fleiß übergangen, weil sie nicht völlig in die Reihe der übrigen gehört. Sie ist die Idee einer höchsten wissenschaftlichen Anstalt, welche, sobald das Menschenleben dazu reif ist, durch bloße Ueberzeugung statt durch Gewalt beherrscht zu werden, anstatt des Staates an die Spitze der menschlichen Angele-

genheiten tritt. Diese Anstalt heißt die Volksschule. Sie regelt die Verhältnisse der Menschen, sie vertheilt die Arbeiten nach Fähigkeit und Zweckmäßigkeit, und zwar Alles dieses in der Art, daß ihren Anordnungen nicht durch Zwang, sondern aus reiner Ueberzeugung von der Richtigkeit derselben unbedingte Folge geschieht. Da nun ein solcher Zustand der Intelligenz nicht der der Gegenwart ist, und auch von Fichte selbst in eine noch ferne Zukunft verlegt wird als ein bloßes Bild der Ermuthigung für das gegenwärtige Geschlecht, so darf man diese Idee auch nicht mit denen in eine Linie stellen, welche wie die Ideen St. Simons und der übrigen Socialisten, auf ein Menschengeschlecht berechnet sind, dessen Intelligenzzustand dem gegenwärtigen entspricht. Denn das steht fest, daß das gegenwärtige Geschlecht noch ein solches ist und auf lange hin seyn wird, welches nicht nur durch politische Gewalt beherrschbar ist, sondern sich auch darin glücklich fühlt, durch politische Gewalt beherrscht zu werden. So lange ein solches Gefühl aber herrscht, so lange ist an ein Handeln der Mehrzahl aus Ueberzeugung und um der Ueberzeugung willen nicht zu denken, so lange darf also die Fichtische Idee auch nur als das angesehen werden, als was sie von ihrem Urheber hingestellt wurde, als eine regulative Idee des denkbar höchsten menschheitlichen Zustandes unter Bedingungen, welche zu realisiren nicht in des Menschen Macht steht, aber als eine Idee, deren Durchdenkung selbst schon für das Bewußtseyn eine Stärkung und Ermunterung mit sich bringt. Diese Idee wird verhallen und verrauschen wie der Traum eines Schwärmers, wenn die Menschheit in Ewigkeit fortfährt, auf politischen Wegen ein Glück zu suchen, was schlechterdings nicht auf ihnen zu finden ist; sie wird hingegen zu einer Leuchte auf den Wegen der Vorsehung werden, wenn sie als Regulativ einer besonnenen socialistischen Thätigkeit ergriffen, und in den praktischen Nutzen verwandt wird. Dies eben würde durch solche nach Art der Brüdergemeinden organisirte socialistische Colonieen am erfolgreichsten geschehen. Denn der freie Gehorsam ohne allen Staatszwang, welchen Fichte als eine bloße Idee ferner Zukunft

setzte, begönne hier in der That im Kleinen auf der Stelle, nämlich im Verhältniß des engeren Familienhauses gegen die Arbeiter-Phalanx der Hülfesuchenden einerseits, gegen die Häuser der Freunde andrerseits. Nirgends wäre hier einseitiges Befehlen und Gehorchen, überall freundschaftliche und hülfreiche Wechselwirkung. Hier wirkten nur ethische Anziehungskräfte, und es würde in diesem Bereiche keinem Einzelnen von außenher irgend ein Lebensgesetz aufgenöthigt, das er nicht aus selbsteigener freier Wahl ergriffen hätte, und dem er sich nicht auch nach Belieben auf's neue entziehen könnte, sobald es anfinge ihm lästig oder gar unerträglich zu werden.

In dem hier ausgesprochenen Sinn, und nur in ihm, wünsche ich, daß eine Stelle in meiner genetischen Geschichte der Philosophie seit Kant verstanden werde, welche in ihrer aphoristischen Gestalt vieldeutig, und daher bei Männern, an deren Achtung mir gelegen ist, Anstoß erregt zu haben scheint. Sie lautet: „Nicht eher ist an eine Verbreitung des wahren Socialismus auf Erden zu denken, als bis entweder Herrenhut philosophirt, oder die Philosophie mit sicherer und energischer Ergreifung des ascetischen Standpunktes der Transscendenz die menschlichen Geschicke in die Hand nimmt."

Ueber den letzten Grund der Gewißheit im Denken.

Von Ch. H. Weiße.

Auf die Frage: worin besteht der letzte Grund der Gewißheit, der Gewißheit vom Daseyn der Dingen außer uns und auch der Gewißheit von unserm eignen Daseyn? — auf diese Frage, wäre sie in den ersten Jahrzehnten des gegenwärtigen Jahrhunderts aufgeworfen worden, würde die Antwort innerhalb der in der Philosophie damals tonangebenden Kreise nicht zweifelhaft gewesen seyn. Ich kann nicht umhin, mein Bedauern darüber

auszusprechen, daß diese Frage neuerlich in mehreren Artikeln dieser Zeitschrift von zweien der Herausgeber verhandelt worden ist, ohne jener Antwort zu gedenken und die Bedeutung, die sie ohne Zweifel für sich in Anspruch nehmen darf, anzuerkennen. Denn ich bin der Meinung, daß im gegenwärtigen Augenblicke der Philosophie, bei der drohenden Zersplitterung der annoch für sie thätigen Kräfte, gegenüber der fast beispiellosen Gleichgültigkeit des größern Publicums, nichts mehr Noth thut, als ein festes Zusammenschließen dieser Kräfte um die leuchtenden Mittelpunkte der Idee, die in ihrer Geschichte, namentlich der neueren und neuesten, epochemachend hervorgetreten sind. Kann und soll auch eine immer erneute Kritik der Gedanken, welche die Bedeutung solcher Mittelpuncte gewonnen haben, nicht ausbleiben: so ist doch zu wünschen, daß der Fortgang philosophischer Untersuchung möglichst fest die durch sie gegebene Richtung einhalte, und daß man sie nie dergestalt aus den Augen verliere, als wären sie nie vorhanden gewesen, oder als beruhe die Macht, welche sie thatsächlich über die Geister geübt haben, lediglich auf einer Täuschung. Je mehr ich nun diesen über die Richtung, die unser Philosophiren einhalten soll, orientirenden Hinblick auf den doch eingeständlich epochemachenden Ausgangspunct der neuesten Speculation in den Arbeiten der beiden geehrten Männer, die ich hier meine *), vermisse: um so weniger glaube ich etwas Ueberflüssiges zu thun, wenn ich meinerseits die von ihnen eröffnete Discussion in die Richtung, welche mir die nothwendige und einzig ersprießliche scheint, wiedereinzulenken suche.

Die Antwort auf obige Frage von dem Standpunct, auf welchen Schelling und Hegel die Philosophie gestellt, würde ohne Zweifel gelautet haben: das Absolute, die Idee des Absoluten oder die absolute Idee. In diese Antwort würde auch J. G. Fichte in seiner spätern Zeit, würde Schleiermacher sammt Allen,

*) Insbesondere Ulrici's Aufsatz über den Begriff des Wissens, und Wirths zweiter Artikel über den ersten dogmatischen Fortgang der Philosopie ist gemeint, beide im 2ten Heft des 25sten Bandes. Daneben aber kommen auch Ulrici's frühere Erwiderungen gegen mich in Betracht.

die, wie er, zu der Speculation jener beiden Denker eine völlig freie Stellung einnahmen, ohne aber ihrem innersten Mittelpunct sich zu entfremden, freudig eingestimmt haben. Wer, selbst noch mitberührt von der Begeisterung, welche dieser Gedanke in allen empfänglichen Gemüthern entzündete, je es versucht hat, sich über den Grund der erhöhten Stimmung eine deutliche Rechenschaft zu geben, welche damals von ihm ausging: der wird es nicht unrichtig finden, wenn wir behaupten, daß damals dem Geiste das Bewußtseyn aufgegangen war, jetzt erst wirklich und unzweifelhaft einen Grund der Wahrheit und Gewißheit in sich gefunden zu haben, der ihn über das leidige Cogito ergo sum erhebt, und eine Gewißheit begründet, die reiner und voller ist, als die Gewißheit des eignen Daseyns und seiner gegebenen Zustände. Ob dieses Bewußtseyn nicht ein trügerisches war? — diese Frage legt sich uns freilich um so näher, je mehr sich uns die Symptome der Ernüchterung aufdrängen, der jene Begeisterung Platz gemacht hat, die allseitige Flucht der Geister aus den luftigen Regionen der Speculation, in denen „des Menschen Sohn nicht hat, wo er sein Haupt hinlege", in die Fuchsgruben der Empirie und in die Vogelnester des Autoritätsglaubens. Indeß, wenn wir auch willig zugeben, daß diese betrübende Katastrophe der neueren Philosophie auf bedeutende Fehler schließen läßt, die sich in den Ausdruck jener damals die Geister beflügelnden Gedanken annoch verborgen haben müssen: so dürften wir doch schwer zu überreden seyn, daß in derselben nichts, gar nichts, als eitel Trug und Täuschung sollte enthalten gewesen seyn. Daß sie einen wichtigen Wendepunct der modernen philosophischen Geistesentwickelung bezeichnen, dies verkennen sicher auch die Männer nicht, deren Aeußerungen mir zu gegenwärtiger Erörterung den Anlaß gaben. Um so mehr halte ich es der Mühe werth, mich mit ihnen wo möglich über den Sinn jenes großen Wendepunctes zu verständigen, und die Puncte bemerklich zu machen, in denen mir jene ihre jüngsten Arbeiten hinter dem Gehalt der Gedanken, welche sich damals als so mächtig belebende und fördernde erwiesen haben, zurückgeblieben zu seyn scheinen.

Die Idee des Absoluten in der Gestalt, wie sie auf epochemachende Weise zuerst von Schelling ausgesprochen worden ist, ist: absolute Identität des Objects und des Subjects, oder, was gleich viel, des Seyns und des Denkens. In diesem Gedanken liegt, außer andern Bestimmungen, von denen wir hier absehen, wesentlich auch dies, daß das eigentliche Princip der Gewißheit im denkenden Subject ein über den Gegensatz von Object und Subject, von Seyn und Denken erhabenes ist. Nicht das Ich ist sich selbst sammt seinen Thätigkeiten und Erlebnissen als den seinigen das ursprünglich Gewisse, sondern das ursprünglich Gewisse ist dem Ich eine Wahrheit, die es als eine von dem Gegensatz zwischen Ich und Nichtich, zwischen Denken und Seyn gar nicht berührte erkennt. Nur in Kraft dieser Wahrheit erkenne ich ein Daseyn außer mir, aber eben so nur in Kraft dieser Wahrheit erkenne ich mich selbst sammt dem was in mir ist; ohne diese Wahrheit, das heißt eben ohne das Absolute, ohne die Inwohnung des Absoluten in meinem Bewußtseyn, würde ich von mir selbst, von meinen Zuständen und meinen Thätigkeiten eben so wenig wissen, wie von dem, was außer mir ist. — Ich glaube mich der Weitläuftigkeit überheben zu können, diese Sätze historisch in Schellings oder eines andern der Philosophen, welche den Standpunct des Systemes der absoten Identität einnehmen, Schriften nachzuweisen. Ich mache nur darauf aufmerksam, wie der Gang der philosophischen Entwickelung seit Kant gerade diese Seite des Identitätsprincips hervorgelockt hat, neben den verschiedenen andern Seiten seines Inhalts, die zum Theil schon zu früherer Zeit hervorgetreten waren. Denn wesentlich um das große Problem des Uebergangs vom Subject zum Object, von dem Seyn in mir zum Seyn außer mir handelte es sich in dieser Entwickelung. Das Identitätsprincip hat in derselben Epoche gemacht dadurch, daß es diesen Uebergang vollzog, daß es den vielbeklagten Graben übersprang, vor dem die vorhergehenden Systeme, trotz des mächtigen Anlaufs, den sie zu seiner Ueberspringung genommen hatten, doch immer wieder stehen geblieben waren. Nun aber kann wohl nichts

klarer seyn, als daß vor diesem Princip, so wie es hier, in diesem großen Momente des Umschwungs der neueren Philosophie ausgesprochen ist, der Unterschied zwischen einer Denknothwendigkeit des Inhalts und der Form zusammenfällt, den Ulrici (a. a. O. S. 284 f.) annehmen zu müssen glaubt, und der Satz (ebendas. S. 287) seine Widerlegung findet, daß alles, was uns für wahr gilt, auf Objectivität und Wahrheit nur Anspruch haben kann, sofern es wiederum in letzter Instanz auf einer Sinnes- oder Gefühlsperception beruht. Denn alle Kraft der Wahrheit und Ueberzeugung, welche das Identitätssystem für sein Princip in Anspruch nimmt, beruht ja eben auf der Voraussetzung, daß Form und Inhalt der Erkenntniß in ihm vollkommen zusammenfallen, daß die objective Form des Denkens unmittelbar ihren Inhalt mit sich bringt, ohne ihn von einer Sinnes- oder Gefühlsperception borgen zu müssen, und daß umgekehrt der Inhalt sich unmittelbar in seiner wahren Beschaffenheit dem Denken darbietet, ohne erst durch eine Sinnes- oder Gefühlsperception hindurchgehen zu müssen. Nur in Kraft dieses mit der Form schlechthin identischen Inhalts oder dieser mit dem Inhalt schlechthin identischen Form unterliegt, ich wiederhole es, auch der Inhalt, der in Sinnes- oder Gefühlsperceptionen gegeben wird, der Form des Denkens, und nur in derselben Kraft absoluter Identität vermag umgekehrt die Form des Denkens sich den Inhalt der Sinnes- oder Gefühlsperceptionen anzueignen, dergestalt, daß sie sowohl diese Perceptionen selbst, die an und für sich noch kein Gegenstand des Bewußtseyns sind, dem Bewußtseyn einverleibt, als auch von ihnen ihren gegenständlichen Inhalt ausscheidet und ihn als Prädicat auf ein Subject überträgt, welches nicht percipirt, sondern eben nur gedacht zu werden vermag. Daß das Denken es wagen darf, sich auch einen solchen Inhalt anzueignen, der nicht von vorn herein der seinige ist, und daß dieser Inhalt sich den Formen des Denkens fügt, als wären sie seine eigenen: dies erklärt sich auf dem Standpuncte des Identitätssystems aus der Anschauung, daß diese Form eines von seinem Inhalt abgetrennten Denkens eben

nur die äußere, unvollständige Erscheinung eines mit seinem Inhalt identischen Denkens, dieser von der Form des Denkens abgetrennte Inhalt nur die äußere, unvollständige Erscheinung eines mit seiner Form identischen Inhalts ist. „Wenn aber kommen wird das Vollkommene, dann wird das Stückwerk aufhören": das heißt, in der wahren Erkenntniß, im absoluten Wissen sind Form und Inhalt eben so durch freie Geistesthätigkeit geeinigt, wie sie in jenem tiefsten Grunde alles Wissens und Erkennens durch ewige Nothwendigkeit geeinigt sind.

Etwas mehr, als Ulrici, scheint von vorn herein Wirth dem Identitätsprincip einzuräumen; auch gedenkt er desselben wenigstens vorübergehend, und es trifft ihn in sofern der eben ausgesprochene Vorwurf nicht in der ganzen Schärfe, mit der ich ihn aussprach. Der universellen Skepsis gegenüber, mit welcher nach ihm die Philosophie beginnen soll, fordert er (a. a. O. S. 299) von den ersten apodiktischen Urtheilen, daß sie ein von unsern Denkacten Unabhängiges, ein Ansich- oder Reellseyendes bedeuten sollen; sonst wäre eben, bemerkt er mit Recht, nicht über den problematischen Anfang hinausgekommen. Aber so gern ich mich unter gewissen Voraussetzungen mit dem Uebergange vom problematischen zum apodiktischen Denken, den Wirth in seinen beiden Artikeln als nothwendigen Anfang der Philosophie empfiehlt, würde einverstehen können: so entschiedenen Widerspruch muß ich einlegen gegen seine Behauptung, daß die ersten apodiktischen Sätze, die ersten Wahrheiten, die mit unmittelbarer, von nichts Anderem abhängiger Gewißheit von uns erkannt werden, nur die Bedeutung von Denkgesetzen haben können. Zwar billige ich es, wie sich nach dem Grunde dieses meines Widerspruchs von selbst versteht, vollkommen, daß Wirth den Besitz und das Bewußtseyn dieser Denkgesetze von der Selbstgewißheit des denkenden Ich unterschieden und sie als etwas Ursprünglicheres, denn diese, angesehen wissen will. Allein ich frage: woher kommt mir das Bewußtseyn dieser Gesetze, die offenbar, wie auch Wirth sehr richtig eingesehen hat, nur herrühren können von einer Macht, welche mit absoluter Nothwendigkeit über

dem Denken des endlichen Subjects waltet; wenn nicht, ehe es noch zu einem actualen Denken in mir kommt, die Kraft dieses meines Denkens in einen gegenständlichen Bezug zu dieser Macht, zu dieser Nothwendigkeit gesetzt ist, so daß das Denken sich nicht selbst gegenständlich werden kann, ohne daß ihm diese Macht und Nothwendigkeit zugleich mit gegenständlich wird? Wie aber kann sie ihm gegenständlich werden, ohne von ihm als das erkannt zu werden, was sie an sich ist, und nicht blos nach dem, was sie in dem Denken wirkt oder an dem Denken setzt? Denn im letztern Falle wüßte das denkende Subject doch immer nur von sich selbst, nicht von dem Höheren über ihm, und es käme doch wieder Alles auf eine lediglich subjective Selbstgewißheit hinaus. Daß nun aber die Macht, die solchergestalt über dem Denken waltet und ihm seine Gesetze der absoluten Denknothwendigkeit auferlegt, keine andere seyn kann, als eine solche, die mit gleich absoluter Nothwendigkeit auch über dem Seyn waltet, zu dessen gegenständlicher Erfassung das Denken von vorn herein eben so sehr, wie zu seiner eigenen, angelegt ist: das dürfte, meine ich, wenigstens für diejenigen keinem Zweifel unterliegen, welche diese gegenständliche Beziehung des Denkens auf das Seyn, auf das Seyn an sich, nicht auf die bloße Erscheinung des Seyns im Denken, nicht selbst in Abrede stellen. Denn wenn die Macht, welche das Denken beherrscht und ihm seine Gesetze giebt, nicht mit entsprechender Nothwendigkeit auch über dem Seyn waltete, welches von dem Denken erkannt werden soll, wie ginge es denn zu, daß die Gesetze des Denkens in der Weise dem Seyn, welches dem Denken gegenständlich werden soll, angepaßt sind, daß dadurch solche Vergegenständlichung ermöglicht wird? — Wir werden also nicht irren, wenn wir annehmen, daß die Gesetze des Denkens, deren Erkenntniß von Wirth als der letzte Grund aller Gewißheit im Denken bezeichnet wird, zum Denken keine ursprünglichere Beziehung haben, als zum Seyn, welches durch sie dem Denken gegenständlich werden soll, und daß mithin auch in dem Bewußtseyn dieser Gesetze ein Bewußtseyn über das Seyn, sofern es durch die Gesetze bestimmt ist, von vorn herein enthalten ist.

Ich sage: über das Seyn, sofern es durch die Gesetze des Denkens bestimmt ist. Immerhin also findet man mich bereit, auf die von Wirth gefundene Wendung einzugehen, daß das erste apodiktisch Gewisse in unserm Denken, der Grund und die überall vorauszusetzende Bedingung aller weiteren Gewißheit, die Gesetze unsers Denkens sind. Allein ich finde mich so berechtigt als genöthigt, diesen Gesetzen von vorn herein eine ganz anders umfassende und tiefgreifende Bedeutung zuzuschreiben, als er denselben zugestehen will. Die Gesetze des Denkens sind das, was ihr Name sagt, nur dadurch, daß sie zugleich Gesetze des Seyns sind; sie haben keine Macht über das Denken, die sich nicht in ganz gleicher Weise auch über das Seyn erstreckte. Und so vermag denn auch ihr Bewußtseyn ein Grund der Gewißheit für unser anderes Wissen zu werden, nur wiefern in dieses Bewußtseyn die Beziehung nicht blos auf unser Denken, sondern auch auf das diesem Denken, wäre es auch füterst nur möglicher Weise, gegenüberstehende Seyn, das heißt mit andern Worten, wiefern in dasselbe dieses Seyn selbst eingeschlossen ist als ein auch außerhalb unsers Denkens und Wissens wenn nicht wirkliches, so doch mögliches. Wird aus der Bezeichnung der Denkgesetze der Begriff dieses Seyns, die Beziehung nicht auf ein mögliches Seyn, sondern auf das mögliche Seyn außer dem Denken weggelassen, so leisten sie nicht, was sie leisten sollen. Sie geben keine Bürgschaft dafür, daß durch das Denken, welches sich von ihnen beherrschen läßt, auch wirklich das Seyn getroffen wird, was durch das Denken erfaßt werden soll, und es bedarf eines andern Grundes der Gewißheit außer ihnen, der uns der Zusammenstimmung dieses Seyns mit dem Denken, des Denkens mit dem Seyn versichere. So namentlich das sogenannte oberste Denkgesetz der Identität oder des Widerspruchs. Dieses sagt, wie Wirth mit Recht bemerkt (S. 304), schlechterdings nichts über das Seyn außerhalb des Denkens aus; es ist aber eben darum auch vollkommen untauglich, eine inhaltvolle reale Erkenntniß zu begründen oder für eine solche das Moment der Gewißheit abzugeben. Sollte es Wirth gefallen, dem ge-

schichtlichen Ursprung des Begriffs von diesem Gesetze nachzugehen, den ich in einem frühern Artikel dieser Zeitschrift (ältere Folge, Band 4) aufgezeigt habe, so würde er gewahr werden, daß die ursprüngliche Bestimmung dieses Begriffs keine andere war, als, den sensualistischen Voraussetzungen der heraklitischen Schule und der Sophisten gegenüber, welche den gesammten Erkenntnißproceß in einen nichts Festes duldenden Fluß sinnlicher Empfindungen und Vorstellungen auflösen wollten, die Thatsache festzustellen, daß es eine Kraft des denkenden Verstandes giebt, welche in dem sinnlich Gegebenen das Gleiche auf sich selbst bezieht und vom Ungleichen unterscheidet, und so jenen Fluß zum Stehen bringt. Auf diese Bestimmung ist denn auch die logische Bedeutung des Identitätsgesetzes zu beschränken; es kann der wahren Denknothwendigkeit gegenüber durchaus keine andere Geltung für sich in Anspruch nehmen, als nur die einer Abstraction, welche der Verstand aus dieser Nothwendigkeit zieht, um mittelst ihrer den Inhalt der Sinnlichkeit in seine Gewalt zu bekommen. Entsprechendes würde sich leicht auch von den zwei andern Denkgesetzen zeigen lassen, welche Wirth dem Identitätsgesetz zur Seite stellt. Aber es genügt hier ein für allemal auf das Eine hingewiesen zu haben, was allein die Denkgesetze, wie Wirth will, daß sie es seyn sollen, zu Principien gegenständlicher Gewißheit machen kann. Dies nämlich ist, ich wiederhole es, die in ihnen selbst ursprünglich enthaltene und dem Bewußtseyn unmittelbar einleuchtende Beziehung auf das Seyn, — nicht etwa nur auf ein irgendwie beliebiges, sondern auf alles denkbare oder mögliche Seyn. Die Wendung, welche die Gesetze des Denkens zum Princip der apodiktischen Gewißheit im Wissen macht, diese Wendung hat den Werth, den ich ihr zugestehe, nur darin, daß sie die Beziehung auf die Totalität des möglichen Seyns, und mithin den Begriff dieser Totalität des Möglichen in sich schließt, über die sich die Geltung dieser Gesetze ganz eben so, wie über das Denken, erstrecken muß, wenn ihnen auch für das Denken selbst eine mehr als nur empirische Geltung zukommen soll.

Und dies nun, meine ich, ist es, was auch Schelling und

wer etwa mit und neben ihm als Miturheber oder Hauptvertreter des „Identitätssystems“ zu nennen ist, in den großen Gedanken des Absoluten, der absoluten Idee oder Identität hineingelegt hat, sofern nämlich dieser Gedanke die Bedeutung eines obersten Princips des Wissens oder der Gewißheit für sich in Anspruch nimmt. Es kann diesem Gedanken wohl kein größeres Unrecht angethan werden, als wenn man mit Wirth (S. 299) das Absolute als „ein einzelnes, außer dem Denken vorhandenes Object“ bezeichnet. Ich vermag mir diesen Mißgriff, der mir bei einem so einsichtsvollen Forscher sonst völlig unbegreiflich wäre, nur aus der Annahme zu erklären, daß ihm beim Niederschreiben dieser Worte der wahre Begriff des Absoluten und mit ihm das Gefühl, daß dieser von seiner dortigen Bemerkung nicht getroffen werde, vorschweben mochte, er es aber vorzog, um sich durch ihn in seinem Gedankengange nicht stören zu lassen, sich an den falschen zu halten, der freilich leichter zu beseitigen war. Allerdings ist das Absolute ein „transscendentales“ Object, aber eben als transscendentales weder ein einzelnes, noch ein außer dem Denken, — außer dem Denken, welches dem Seyn eben so wesentlich zugehört, wie das Seyn dem Denken — vorhandenes. Es ist eben von Haus aus Totalität, Totalität nicht der äußerlich gegebenen, sondern der an sich selbst möglichen, eben durch ihr Verhältniß zu der Macht, die das Denken selbst beherrscht, durch ihr Inbegriffenseyn in dieser Macht und mittelst derselben in dem actualen Denken, möglichen Geständlichkeit. Der Gedanke an die Möglichkeit eines Seyns außer dem Absoluten ist dem Bewußtseyn, welches die Idee des Absoluten wirklich erfaßt hat, ein vollkommen eben so widersinniger, wie der Gedanke, der sich dem Gesetze des Widerspruchs entziehen wollte. Und so ist denn die Idee des Absoluten in der That ein Gesetz für das Bewußtseyn, das höchste, das oberste Denkgesetz, in welchem alle andern Gesetze, des Denkens sowohl als des Seyns, enthalten sind. Allein sie ist ein Gesetz, welches das Denken nicht etwa als eine durch einen Zwang, der ihm unerklärlich bleibt, ihm angethane Nothwendigkeit empfindet und

sich ihm unterwirft, weil es nicht anders kann und weil jedes Widerstreben doch vergeblich wäre. Vielmehr, der denkende Verstand hat in dem Gedanken des Absoluten mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit seiner Gesetze zugleich auch die volle Einsicht in den Grund dieser Nothwendigkeit, nämlich in die Beschaffenheit des Seyns, welches nur mittelst der Gesetze des Denkens in die Gewalt des Denkens kommt. Er hat in dieser Nothwendigkeit die höchste Freiheit, denn er wird eben durch die Denkgesetze und in Kraft derselben zum Herrn über das Seyn, welches eben so sehr, wie er selbst, unter der Herrschaft dieser Gesetze steht. Er beherrscht auch das äußerlich gegebene Seyn, welches durch die Sinnlichkeit einen Zwang auf ihn übt, von dem es scheint, als ob er sich nicht ihm entziehen könne, und dem er sich wirklich nicht würde entziehen können, wenn ihm das Absolute unzugänglich wäre; er beherrscht es durch den Gedanken seiner Möglichkeit. Denn nur dieser Gedanke ist es, der ihn befähigt, den Ursachen des Zwanges, den das äußere Daseyn auf die Sinnlichkeit und durch die Sinnlichkeit auf das Bewußtseyn übt, auf den Grund zu gehen und aus der Erkenntniß dieser Ursachen sich den Begriff der Dinge zu bilden, von denen die Wirkungen ausgehen, die nur so lange die Bedeutung eines Zwanges oder einer blinden Nothwendigkeit haben, so lange das Bewußtseyn sich über ihre Gründe keine Rechenschaft zu geben weiß.

Ich habe in wiederholten Andeutungen der beiden Artikel über das unendliche Urtheil und über die transscendentale Bedeutung der logischen Denkformen zu verstehen gegeben, wie der Begriff der unendlichen Daseynsmöglichkeit, den ich dort, zunächst in Anknüpfung an Kants Definition des unendlichen Urtheils, als den nothwendigen Hintergrund oder als die durchgängige aprioristische Voraussetzung alles gegenständlichen Denkens bezeichnete, mir im Wesentlichen mit der Idee des Absoluten, so wie sie von den oben genannten Denkern gefaßt ist, zusammentrifft. Ulrici hat in seinen Erwiderungen diese Andeutungen nicht verstehen wollen, und ich finde mich daher um so mehr veranlaßt,

hier nochmals darauf zurückzukommen. Sollte es denn so schwer seyn, zu der Einsicht zu gelangen, daß Alles, was Schelling mit seinen Genossen und Nachfolgern, oder auch, was seine Vorgänger, ein Nikolaus von Cusa (dessen Posse est, oder zusammengezogen Possest als ein sehr präciser Ausdruck des Absoluten der reinen Idee mit Wahrheit gelten kann), ein Giordano Bruno und Andere, in wissenschaftlichem Zusammenhange über das Absolute oder die absolute Identität gesagt, vollkommen wahr und treffend ist, sobald es auf ein reines, aber in seiner Reinheit unendlich inhaltreiches Können, auf eine unendliche, aber in ihrer Unendlichkeit durchaus mit sich einige und untheilbare Möglichkeit des Daseyns eben so wie des Denkens bezogen wird, während es dagegen voll Schiefheiten ist und nur durch die äußerste Gewaltsamkeit gegen den natürlichen Verstand sich behaupten läßt, wenn man aus dem Gedanken dieses Absoluten schon die lebendige Wirklichkeit des Daseyns, vorab etwa die lebendige Wirklichkeit eines persönlichen Gottes herausklauben will? Ich meine, so wenig, als es schwer seyn kann sich zu überzeugen, daß wirklich der Gedanke dieser Möglichkeit ein, wenn auch unbewußt und unwillkührlich, allen Gedanken, welche die Wirklichkeit des Daseyns, die subjective sowohl als auch die äußerlich gegenständliche zu ihrem Inhalt haben, vorausgedachter ist, während dagegen das Absolute als Wirklichkeit immer nur als ein künstlich, durch speculative Reflexion aus dem Gegebenen hervorgerufener Gedanke wird gelten können. — Dieß selbst nämlich, das durchgängige und ausnahmslose Mitgedachtwerden des Absoluten, ist stets von den Lehren, die sich zu diesem Princip bekannten, wenn sie sich richtig verstanden haben, behauptet worden. Zwar hat sich an den von Schelling einmal gelegentlich, in Anschluß an Fichte, der aber auch seinerseits durchaus nichts die natürliche Menschenvernunft Ueberfliegendes damit hat sagen wollen, gebrauchten Ausdruck Anschauung des Absoluten das durch das damalige Gebahren der Identitätsphilosophie allerdings nicht unverschuldete Mißverständniß geknüpft, als sey die Meinung diese, daß das Absolute der reinen Idee nur wenigen Aus-

erwählten durch eine geheimnißvolle Intuition offenbart werde, der gemeinen Menschenvernunft aber unzugänglich sey; und selbst Schleiermacher hat, in der Voraussetzung, daß die Identitätsphilosophie in der That darauf ausgehe, das speculative Denken von der allgemeinen Menschenvernunft als ein generisch verschiedenes abzutrennen, es nöthig gefunden, für sich und seinen Standpunct sich von solcher Trennung loszusagen. Allein auch abgesehen von den wiederholten Erklärungen Schellings, welche den Begriff des Absoluten zu dem der reinen Vernunft in die unmittelbarste Beziehung stellen, und zugegeben selbst, daß diese Erklärungen uns noch nicht vor einer Deutung des Vernunftbegriffs hinlänglich sicher stellen, welche doch wieder das Absolute sammt der Vernunft, mit deren Begriffe es solidarisch verbunden wird, der Sphäre des allgemeinen und natürlichen Bewußtseyns entrücken würde: so hat in späterer Zeit Schelling selbst jene aus dem Worte: Anschauung des Absoluten gezogenen Consequenzen ausdrücklich von sich abgelehnt. Von Hegel aber wissen wir, wie er stets darauf gedrungen hat, daß es der Philosophie nicht zieme, auf eine Anschauung des Absoluten zu verweisen, daß es vielmehr von ihr verlangt werden müsse, für die Wahrheit ihrer Idee des Absoluten den Beweis zu führen. Solches Verlangen scheint zwar auf den ersten Anblick der Ansicht nicht günstig zu seyn, daß auch bei Hegel das Absolute der reinen Idee als ein unmittelbar in der natürlichen Vernunft Enthaltenes vorausgesetzt werde. Dennoch findet sich, wenn man genauer zusieht, daß nach einer Seite unter jenem Beweis nichts anderes, als eben nur die Nachweisung gemeint ist, daß die menschliche Vernunft, obgleich scheinbar nur mit dem Inhalt erfüllt, den ihr die Sinne zuführen, doch in der That zu dem so Empfangenen noch einen andern Inhalt hinzubringt, den sie nicht von Außen empfangen hat, und daß nach der andern Seite, wiefern Hegel wirklich darunter noch etwas Anderes versteht, der Beweis sich seinerseits auf die Voraussetzung eines unmittelbar in der Vernunft enthaltenen Absoluten zurückführt und davon seinen Ausgang nimmt. Der Beweis nämlich, welchen

Hegel für die „absolute Idee" in seiner „Wissenschaft der Logik" führt, was ist er anders, als der Proceß des Denkens, durch welchen der unmittelbar im Bewußtseyn vorgefundene Gedanke des Absoluten dialektisch durch seine Inhaltsbestimmungen, welche ursprünglich unbewußt in ihm ruhen, aber eben durch diese Dialektik zum Bewußtseyn gebracht werden, hindurchgeführt wird, so daß er am Schlusse die Gestalt gewinnt, die als einheitliche Totalität diese Bestimmungen in selbstbewußter Weise umfaßt? Jenen ersten Beweis dagegen hatte der genannte Philosoph, allerdings unter Zurüstungen, die für solchen Zweck unnöthig, und von ihm selbst in späterer Zeit als unnöthig erkannt worden sind, in seiner „Phänomenologie des Geistes" gegeben. — Doch wozu für dieses so allgemein bekannte Geschichtliche eine weitere Ausführung? Es wird im Ernste Niemand, und die Männer, an die ich mich im Gegenwärtigen zunächst gewandt habe, bei ihrer Kenntniß dieses Geschichtlichen weniger noch als Jemand, läugnen wollen, daß die Intention der Philosophen, die in unsere neuere Philosophie die Idee das Absoluten wiedereingeführt haben, ohne Zweifel dahin ging, dieses Absolute als ein seinem allgemeinen Begriff und Wesen nach, wenn auch darum nicht nach der ganzen Fülle der in ihm enthaltenen Bestimmungen, der natürlichen Vernunft unmittelbar Evidentes, durch seine Evidenz alles andere Wissen, das Wissen von unserm eigenen Daseyn nicht minder, wie das Wissen vom Daseyn der Dinge außer uns, Vermittelndes darzustellen. Daß diese Intention ihnen vollkommen gelungen sey, behaupte ich selbst so wenig, als wahrscheinlich meine Gegner es, wenn ich es behauptete, mir würden zugeben wollen. Vielmehr, eben weil ich nicht in Abrede stellen kann, daß die Identitätsphilosophie der vorhin genannten Denker und ihrer Genossen und Jünger sich bei der Ausführung des wahren und großen Grundgedankens auf Abwege verirrt hat, die nur allzu geeignet sind, bei nicht Wenigen auch die Wahrheit des Grundgedankens wieder in Frage zu stellen: eben darum suchte ich diesem Grundgedanken einen Ausdruck zu geben, welcher vor den Gefahren, vor denen sich die Ausdrucksweise je-

ner Philosophen nicht zu behüten vermocht hat, von vorn herein gesichert ist.

Das Absolute ist, — in dieser Bezeichnung wenigstens dürften Alle übereinkommen, welche sich in neuerer Zeit zu dem Begriff, der mit diesem Worte ausgesprochen ist, haben bekennen wollen, — die schlechthinnige Einheit aller Gegensätze, vorab der Gegensätze des Idealen und des Realen, des Subjectiven und des Objectiven, des Denkens und des Seyns. Eben weil es solche Einheit ist, eben darum hängt an ihm jede Möglichkeit einer Erfassung des Seyns im Denken, jede Möglichkeit eines Zusammenstimmens von Object und Subject, von Realem und Idealem. So bekanntlich Schelling, dessen früheres System eben von dieser Lehre den Namen erhalten hat; so aber auch, wenn nicht überall genau in den Worten, doch in der Sache übereinstimmend, Schleiermacher, Hegel, und wer sonst für jenes Princip sich erklärt hat. Ich frage nun und weiß mich berechtigt zu fragen: wo ist denn diese Einheit der Gegensätze, — nicht der hier genannten nur, sondern aller irgend denkbaren Gegensätze, aber der hier genannten allerdings in einem Sinne, der die Einheit aller andern Gegensätze als unmittelbare Folge nach sich zieht, — wo ist sie sonst zu finden, wenn nicht in der reinen Möglichkeit? In der reinen Möglichkeit, die, indem sie gedacht wird, ist, und indem sie ist, das, was sie ist, nur als Object eines Denkens ist, das in ihr selbst zwar noch nicht als ein wirkliches, wohl aber eben als ein mögliches gesetzt ist? Es ist ganz vergeblich, den Begriff dieser Einheit anderswo, als eben nur in dieser reinen Möglichkeit des Daseyns wie des Denkens aufsuchen zu wollen. Denn so wie wir in das Bereich der Wirklichkeit eintreten, sehen wir überall die Gegensätze auseinandergehen. Wir sehen sie zwar auch wieder sich vereinigen, aber nur um aus der Vereinigung sich in abermaliger Sonderung emporzuheben; denn eben in diesem Proceß einer ewig wechselnden Diastole und Systole besteht, wie auch Göthe bemerkt hat, das Leben, besteht die Wirklichkeit. Auch ist jede wahrhafte Vereinigung oder Durchdringung der Gegensätze, in welcher Gestalt

sie auch erscheinen mag, ein Rückgang aus der Wirklichkeit in die Möglichkeit, aus dem Actus in die Potenz. Die Potenz, die auf solche Weise aus dem Insichgehen und wechselseitig in sich Zusammenschlagen der getrennten Momente des actualen Daseyns hervorgeht, hat zwar eine andere und höhere Realität, als die erste, nur im reinen Denken gesetzte Urmöglichkeit; aber sie beruht darum nicht minder auf dieser und ist sie selbst nur auf einer andern, die Wirklichkeit und mit ihr die Trennung der Gegensätze schon voraussetzenden Daseynsstufe. Es bleibt Jedem unbenommen; den Ausdruck: absolute Identität auf die solchergestalt innerhalb des Bereiches der Wirklichkeit durch successive Aufhebung der successiv hervortretenden Gegensätze sich immer neu erzeugende oder mit sich selbst vermittelnde Einheit zu übertragen, und eben so auch, wenn er es angemessen findet, die Ausdrücke: das Absolute, die absolute Idee, sammt andern ähnlichen. Indeß dürfen wir an den, der sich dieser Ausdrucksweise bedienen will, die Forderung stellen, daß er eingedenk bleibe, wie wenig dieses Absolute der Wirklichkeit sich dazu eignet, für die Logik als Erkenntnißprincip zu dienen, und wie unmöglich es von denen gemeint seyn konnte, denen das Absolute vor allem Andern die Bedeutung eines Erkenntnißprincips hat. Denn wie das Absolute in diesem Sinne selbst durch die Gegensätze der Wirklichkeit, so muß auch die Erkenntniß dieses Absoluten sich immer neu durch die Erkenntniß dieser Gegensätze vermitteln; das Absolute der Wirklichkeit wird überall nur in dem Maaße erkannt, in welchem die Gegensätze, aus deren fortgehender Aufhebung es hervorgeht, erkannt sind. Um also die Erkenntniß dieser Gegensätze selbst, um, an der Spitze dieser Gegensätze, die Gewißheit zu erklären, welche das Ich des vernünftigen Selbstbewußtseyns von seinem eigenen Daseyn nur im Gegensatze des Daseyns von Dingen außer ihm und von dem Daseyn dieser Dinge außer ihm nur im Gegensatze seines eignen Daseyns hat: zu diesem Behufe finden wir uns, auch wenn wir jenes Absolute der Wirklichkeit anerkannt haben, immer wieder auf das Absolute der reinen Idee zurückgewiesen, welches vor allen Gegen-

sätzen unmittelbar dem Bewußtseyn innewohnt. Auch von dem Absoluten der Wirklichkeit wird man in gewissem Sinne sagen können, daß es dem Geiste des vernünftigen Einzelwesens immanent ist; man wird es namentlich in dem Sinne sagen können, auf welchen die Religionsphilosophie nicht verzichten kann, ohne auf den Begriff der Religion selbst zu verzichten. Aber dieser Sinn, weit entfernt, das Wesen des Wissens und den Grund der Gewißheit im Denken zu erklären, bedarf, wenn er sich für das wissenschaftliche Bewußtseyn rechtfertigen soll, — denn von der Unmittelbarkeit des Glaubensbewußtseyns sprechen wir hier nicht — seinerseits einer Erklärung, welche auf diesem Grunde fußen muß. Das Absolute der Wirklichkeit kann nicht in der Weise dem denkenden Bewußtseyn immanent seyn, wie es ein Absolutes seyn muß, welches selbst diesen Grund der Gewißheit abgeben soll: es kann, um einen Ausdruck der Scholastik zu brauchen, nicht in der Weise einer cognitio archetypa, nur in der Weise einer cognitio ectypa dem Bewußtseyn gegenständlich seyn. In der Weise einer cognitio archetypa dagegen sind die ewig nothwendigen, unmittelbar durch sich selbst, durch ihre reine Denknothwendigkeit sich beglaubigenden Formen dem Bewußtseyn gegenwärtig, in denen alle Möglichkeit wie des Denkens und Erkennens, so auch des Daseyns enthalten ist. Diese Formen, und nur sie, sind die wahren Denkgesetze; auf sie bezogen hat die Behauptung Wirths volle Wahrheit, daß nur den Gesetzen des Denkens die erste apodiktische Gewißheit zukommt. Denn sie sind es, in denen, wie der Begriff der wahren logischen Gesetzmäßigkeit dies fordert, als Maaßstab für die Nothwendigkeit des Denkens die Möglichkeit des Seyns auftritt und sich ausdrücklich als solchen Maaßstab im Bewußtseyn ausprägt.

Der Begriff der reinen oder absoluten Daseynsmöglichkeit, in der hier angedeuteten Weise als Princip der Erkenntniß, als Grund der Nothwendigkeit und mithin auch der Gewißheit im Denken und Erkennen ausgesprochen, stößt auch bei solchen Philosophen, die den Begriff, mit dem ich ihn hier für einen und denselben erklärt habe, den Begriff des Absoluten der reinen

Idee in einer oder der andern Weise gelten lassen, auf ein schwer zu überwindendes Vorurtheil. Es hat sich nämlich unter dem Einfluß gewisser, übrigens unter sich sehr verschiedenartiger philosophischer Lehren die Ansicht festgestellt, daß alle Möglichkeit in letzter Instanz auf einer Abstraction des reflectirenden Verstandes beruhe und daher keinen selbstständigen Inhalt, nur einen von der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit erborgten habe. Man pflegt in diesem Sinne den Begriff der Möglichkeit mit dem Satze der Identität oder des Widerspruchs in Beziehung zu bringen, und möglich alles dasjenige zu nennen, was sich nicht widerspricht. Merkwürdiger Weise hat diese Ansicht in älterer Zeit sich vorzugsweise an ein System angelehnt, welches auf den Gegensatz von Dynamis und Energie, von potentia und actus im Allgemeinen ein großes Gewicht legt und ihm eine sehr reale Bedeutung zuschreibt. Es wurzelt nämlich nach Aristoteles alle Dynamis im sinnlich Materiellen; sie hat daher nothwendig einen empirischen Inhalt; die reine Form dagegen das schlechthin Apriorische oder Vernünftige (τὰ νοητά), von dem auch Aristoteles alles Denken und alle gegenständliche Gewißheit im Denken ableitet, ist nach ihm reine Entelechie oder Energie. Diese Behauptung muß man, wenn man zur richtigen Einsicht in den wahren Erkenntnißgrund gelangen will, geradezu umkehren. Nicht reine Energie ohne Beimischung einer Dynamis, sondern reine Möglichkeit ohne irgend welche Beimischung einer Wirklichkeit ist jene Welt der reinen Formen, die dem menschlichen Verstande und dem Verstande überhaupt das schlechthin Ursprüngliche in aller gegenständlichen Erkenntniß sind. Reine Möglichkeit, sage ich und spreche hiermit ein Wort aus, für das, streng genommen, die griechische Sprache kein entsprechendes hat, und auch Aristoteles, der sie mit so manchen Kunstausdrücken bereichert, ein entsprechendes zu bilden in dem Geiste und Gange seiner Speculation keine Veranlassung gefunden hat. Denn δύναμις ist eben nur die reale oder relative, von irgend einem Inhalt der empirischen Wirklichkeit, der in ihr als Kraft oder Vermögen wirkt, erfüllte Möglichkeit; τὸ δυνατόν aber ist das Mögliche, das durch die

Möglichkeit als möglich Gesetzte, aber nicht die Möglichkeit als solche. Die reinen Formen der Vernunft aber, die νοητά, sind in Wahrheit weder Kräfte, noch sind sie ein nur Mögliches; sie sind eben die reine Möglichkeit selbst, durch die das Mögliche, das vielleicht dereinst verwirklicht werden soll, eben als ein Mögliches gesetzt wird. Sie sind die Gränzen des Möglichen, und als solche das schlechthin Nothwendige, das, was nicht nichtseyn kann, und nicht anders seyn kann, als es ist. Als solche Gränzen sind sie allerdings ein wesentlich Negatives, und es leidet auf sie der Satz des Spinoza: Determinatio est negatio, seine volle Anwendung. Doch liegt in dieser Negativität eine prägnant positive Bedeutung, weil nur in ihnen die Affertion enthalten ist, die das Seyn, den allgemeinen Wesensgrund auch in dem Wirklichen bejaht, und durch die das Mögliche auch unabhängig von der Wirklichkeit einen reichen Inhalt in sich selbst und Gegenständlichkeit für die Erkenntniß gewinnt. Ich selbst habe sie, im Hinblick nicht sowohl auf diese ihre Bedeutung als Gränzen des Möglichen, als vielmehr auf ihren Gegensatz zur Wirklichkeit als solcher, ehemals das negativ Absolute genannt. Doch lasse ich diesen Ausdruck jetzt lieber auf sich beruhen, um der Misverständnisse willen, die er veranlaßt hat, und auch aus dem Grunde, weil es mir, in Gemäßheit der Bedeutung, welche dieser Ausdruck in der Geschichte gewonnen hat, als vollkommen rechtmäßig und selbst, zur Beseitigung der Misverständnisse, die sich an die Verwechslung mit dem sogenannten Absoluten der Wirklichkeit knüpfen, als rathsam erscheint, sie das Absolute der reinen Idee schlechthin zu nennen. Das Absolute, die absolute Idee als reine Daseynsmöglichkeit bezeichnen, heißt also nichts anders, als, sie als den Inbegriff der reinen, von aller Erfahrung unabhängigen Denkformen bezeichnen, in denen alle Möglichkeit des Daseyns enthalten ist, und die darum als das schlechthin Denknothwendige den Erkenntnißproceß beherrschen und alle gegenständliche Wahrheit und Gewißheit in ihm bedingen. Nichts andres als diese Formen ist es, was seit alter Zeit in der Philosophie, die sich über den Empirismus und Nomina-

lismus erhob, mit dem Namen der ewigen und nothwendigen Wahrheiten (veritates aeternae et necessariae) bezeichnet worden ist.

Ich spreche also, wie meine Gegner sich leicht überzeugen werden, keineswegs von etwas ihnen Neuem oder Unerhörtem, wenn ich als den Grund aller Gewißheit im Denken eine unendliche, dem vernünftigen Bewußtseyn vor aller sinnlichen Erfahrung als sein ursprünglicher Gegenstand eingepflanzte und daher in allem Denken nothwendig mitgedachte Daseynsmöglichkeit bezeichne. Denn ein System der Kategorien, dies aber, nicht mehr und nicht weniger, sind die „ewigen Wahrheiten", erkennen ja in ihrer Weise sie Beide an und stellen seine unbedingte Apriorität, seine Unabhängigkeit vor aller und jeder sinnlichen Erfahrung nicht in Zweifel. Aber es ist keineswegs gleichgültig, weder für die Erkenntniß dieses Systemes selbst, noch für die richtige Beurtheilung seines Verhältnisses zur empirischen Wirklichkeit, unter welchen Gesichtspunct von vorn herein dieses System gestellt wird. Ein Forscher, mit dem wir uns Alle in wichtigen Puncten einig wissen, H. Lotze, hat einmal gegen die Lehren, welche das System der Kategorien ohne die ethische Vermittelung hinstellen, die er dazu für nothwendig erkennt, den Vorwurf erhoben, daß durch sie das Denken einem blinden Fatum unterworfen wird. Dieser Vorwurf einer bruta necessitas trifft, so viel ich sehe, in Wahrheit jene Ansicht, welche die Nothwendigkeit, die sie als über dem Denken waltend und ihr Verhältniß zu den Dingen bestimmend anerkennen muß, von vorn herein nur auf das Denken, nicht auf das Seyn bezieht. Denn hier kann dem Bewußtseyn nicht verwehrt werden, weiter nach dem Woher dieser Nothwendigkeit zu fragen und es als einen despotischen Zwang zu empfinden, wenn ihm zugemuthet wird, sich der Nothwendigkeit zu unterwerfen, ohne ihren Grund einzusehen. Näher betrachtet zeigt aber eben diese Frage nach dem Grunde der Denknothwendigkeit von dem Vermögen des Bewußtseyns, noch über das bloße Gegebenseyn der Denkgesetze hinauszugehen und den Grund dieser Gesetze eben da zu entdecken,

wo er einzig zu suchen ist, in der allgemeinen und nothwendigen Beschaffenheit des Seyns, dem das Denken, um es gegenständlich zu erfassen, zugebildet ist; das heißt mit andern Worten, in den Gränzen der Möglichkeit dieses Seyns. Ein ernsthafter Zweifelsgrund gegen die Annahme, daß das Denken von dem Seyn, dem es solchergestalt zugebildet ist, auch eine ursprüngliche, von jeder Erfahrung unabhängige Gewißheit hat, könnte hier nur aus der Schwierigkeit, solche Gewißheit in unserm Bewußtseyn nachzuweisen, entnommen werden. Man weiß, wie sehr von dieser Schwierigkeit die bisherigen Lehren der Philosophen vom Absoluten gedrückt waren, und zu welchen Gewaltsamkeiten sie, um ihr zu entgehen, ihre Zuflucht nahmen. Für die meinige ist diese Schwierigkeit so wenig vorhanden, daß für sie, von Seiten jener Philosophen wenigstens, die bis jetzt in der Idee des Absoluten einen geheimnißvoll überschwänglichen Inhalt suchten, eher der Vorwurf der Trivialität zu besorgen steht. Denn wahrhaftig, wenn irgend Etwas als Thatsache, als allgemein und ausnahmslos in jeder wohlorganisirten Menschenseele sich vorfindende Thatsache des Bewußtseyns bezeichnet werden darf, so ist es dies, daß das Bewußtseyn zu jedem Gedanken eines wirklichen Dinges unvermerkt und unwillkührlich den Gedanken einer unendlichen Möglichkeit anderer, gleichartiger und ungleichartiger Dinge hinzubringt, und solche Möglichkeit — wohlverstanden, die Möglichkeit des Seyns, nicht des bloßen Denkens dieser Dinge — als selbstverständlich dabei voraussetzt. Diese Voraussetzung ist dem Bewußtseyn, auch dem noch ganz ungebildeten, so geläufig, es ist, ihrer sich zu entäußern, auch nur auf Augenblicke zu entäußern, so vollkommen unmöglich, daß man in der That nicht begreift, welche andere Weise einer ursprünglichen, einer nur auf sich selbst beruhenden Evidenz hier noch erwartet, hier noch gefordert werden kann. Es ist durchaus nur die aus empiristischen Vorurtheilen stammende Gewöhnung, alles nicht unmittelbar als Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung sich Darstellende auf Abstractionen des reflectirenden Verstandes zurückzuführen, was in so vielen Philosophen

die Neigung erzeugt, auch den Gedanken dieser Daseynsmöglichkeit aus dergleichen Abstractionen zu erklären. Das natürliche Bewußtseyn weiß nichts von einem solchen Ursprunge jenes Gedankens oder seines Inhalts; derselbe stellt sich ihm unmittelbar als gültig dar, und es begreift nicht, wie es sich anstellen soll, um den Gedanken nicht, oder seinen Inhalt als nichtseyend zu denken. Will man ihm dennoch den Ursprung dieses Gedankens aus der abstrahirenden Reflexion vom Gegebenen aufdrängen: so hat dies Unterfangen nicht im Mindesten mehr Berechtigung für sich, als der vielfach von allerhand Philosophen gemachte Versuch, auch die Kategorien, die allgemeinen Denkformen und Denkgesetze in der schon von Kant widerlegten Weise zu etwas lediglich vom Gegebenen der sinnlichen Erfahrung Abgezogenen zu machen. Daß die Möglichkeit des Daseyns dem natürlichen Bewußtseyn als etwas noch ganz Unbestimmtes und Gestaltloses vorschwebt, hat allerdings seine Richtigkeit, und die oben bezeichnete Lieblingsansicht des reflectirenden Verstandes, welche den Begriff der Möglichkeit auf den Grundsatz des Nichtwiderspruchs zurückführt, drückt in der Hauptsache nicht unrichtig, wenn auch immer ungenau, den Standpunct des ungebildeten, über den Inhalt der Voraussetzungen, die es zu allem gegenständlichen Denken hinzubringt, noch nicht aufgeklärten Bewußtseyns aus. Aber hier ist es eben das Geschäft der speculativen Philosophie, dem Bewußtseyn diesen in der Keimhülle jenes unscheinbaren und doch so überschwänglich inhaltreichen Begriffs verborgenen Inhalt aufzuschließen. Wie die Philosophie dies anzugreifen hat, wenn sie sich dabei doch, wie dies ihre Pflicht und ihr Interesse ist, mit dem natürlichen Bewußtseyn in durchgängiger Stetigkeit des Zusammenhangs und des Uebergangs erhalten will: dies ist der richtige Sinn der Frage nach dem Anfang und dem methodischen Fortgang der Philosophie, welche Wirth neuerdings auf eine jedenfalls beachtenswerthe Weise wieder in Anregung gebracht hat. Ich meinerseits kann nicht umhin, in Betreff dieser Frage auf die schon früher in dieser Zeitschrift gegebene Antwort (Bd. 2 der ältern Folge) zurück-

zukommen, und ich gebe die Hoffnung nicht auf, daß auch der genannte Forscher sich damit befreunden wird, da sie in der That von der seinigen nicht so weit abliegt, wie es auf den ersten Anblick vielleicht scheinen kann. So richtig es ist, beim Anfange des Philosophirens mit Wirth das natürliche Bewußtseyn auf den Thatbestand des von ihm mitgebrachten Inhalts zurückzuweisen und ihm das Geständniß abzunöthigen, daß das vermeintlich unmittelbare sinnliche Wissen in Wahrheit kein Wissen ist; so richtig auch der Fortschritt von dieser negativen Einsicht zu der positiven, daß das Bewußtseyn nur in den Gesetzen seines Denkens den Grund der objectiven Gewißheit finden kann, den es in der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung vergeblich sucht: eben so richtig und unleugbar ist es auch, daß diese Gesetze, wenn sie ihm wirklich den Grund solcher Gewißheit gewähren sollen, gleich von vorn herein eine ursprüngliche, nicht erst hintennach kommende Beziehung auf das Seyn enthalten müssen. Solche Beziehung liegt, wie im Obigen gezeigt, eben in der dem Bewußtseyn eingepflanzten Voraussetzung einer unendlichen Möglichkeit des Seyns, sofern nämlich diese Möglichkeit sich als eine dem Denken mittelst seiner Gesetze gegenständliche darstellt, das heißt sofern das Denken, indem es die Möglichkeit eines Daseyns an sich voraussetzt, zugleich dies voraussetzt, daß diese Möglichkeit das, was sie an sich ist, auch für das Denken ist, das Daseyende also als Daseyendes um seiner bloßen Möglichkeit willen auch muß gedacht oder gewußt werden können. Auf diese ganz eben so unbewußt und unwillkührlich, wie der Begriff der Möglichkeit an sich selbst, in dem Bewußtseyn liegende Voraussetzung ist das Denken am Anfange des Philosophirens hinzuweisen, und so in den Zug der Untersuchung einzuführen, welche ihm die Bestimmungen der Möglichkeit des Seyns zugleich als Gesetze des Denkens, die Gesetze des Denkens zugleich als Bestimmungen der Möglichkeit des Seyns zum Bewußtseyn bringt.

Ulrici hat (in seinen „Zwei Worten der Erwiderung“, a. a. O. S. 250) einen Widerspruch darin finden wollen, daß ich die Möglichkeit des Daseyns, in der ich den Grund der Gewiß-

heit des Denkens erkenne, einerseits als eine unendliche, andererseits doch zugleich als eine innerlich bestimmte, begränzte bezeichnet habe. Ich gestehe, daß ich diesen Einwand nicht von ihm erwartet hätte. So hätte denn Hegel, und nicht er allein, die siegreiche Polemik gegen die abstracte Trennung der Begriffe des Unendlichen und des Endlichen umsonst geführt, und die Einsicht, deren wir, wenn irgend einer andern, als einer sicheren Errungenschaft der nachkantischen Philosophie uns erfreuen zu dürfen meinten, wäre preisgegeben! Ist es denn ein Widerspruch, wenn wir den Raum, um von seiner unendlichen Theilbarkeit zu schweigen, nach allen unendlichen, oder genauer, unendliche mal unendlichen Richtungslinien, die in ihm enthalten sind, als sich erstreckend ins Unendliche denken, und nichts destoweniger denselben Raum als innerlich begränzt durch die Dreiheit seiner Dimensionen und durch die qualitativen Grundbegriffe, in denen das Wesen des Ausgedehnten und Stetigen enthalten ist? *) Ich wähle nicht ohne Bedacht dies Beispiel, denn ich bin der Meinung, daß nichts so geeignet ist, den Begriff der reinen Daseynsmöglichkeit und sein Verhältniß zu dem Bewußtseyn, dem er der eigentliche und letzte Grund aller gegenständlichen Gewißheit ist, auch für ein minder geübtes Denken ins Licht zu stellen,

*) Ich bemerke meinem verehrten Freunde hierauf, daß dieses Beispiel mich nicht widerlegt. Denn ich behaupte, daß der unendliche Raum wie überhaupt das bloß negativ Unendliche, das schlechthin Gränzen- und Endlose, schlechthin undenkbar ist; und habe meine Gründe für diese Behauptung im Syst. d. Log. S. 257 f. 295 dargelegt. Ich bestreite eben darum die Gültigkeit der Hegelschen Dialektik, „jene siegreiche Polemik", und habe ihre Unhaltbarkeit ebenfalls durch bis jetzt nicht widerlegte Gründe darzuthun gesucht (Princ. u. Methode d. Heg. Philos. S. 97 f.). — Außerdem aber handelte es sich in jener Stelle um die unendliche Möglichkeit von „Daseynsbestimmungen", die doch, obwohl unendlich, andre solcher Bestimmungen als unmöglich „ausschließen" sollte. Dieß aber würde m. E. die Behauptung involviren, daß der unendliche Raum, obwohl unendlich, doch andre Räume von sich ausschließen könnte, — und das halte ich noch immer für einen Widerspruch, d. h. ich vermag noch immer nicht einzusehen, wie die „unendliche Möglichkeit", die doch an der Unmöglichkeit ihre Gränze oder Schranke hätte, eine „unendliche" genannt werden kann. H. U.

als eben die reine Anschauung des Raumes in seiner Unendlichkeit auf der einen, seiner selbst in's Unendliche gehenden Bestimmtheit und inneren Begränztheit auf der andern Seite. Ist ja doch der Raum, dem zu meiner Freude auch Ulrici die ihm gebührende Stelle unter den Kategorien des reinen Denkens nicht versagt hat, in Wahrheit nichts anders, als eben die reine Daseynsmöglichkeit selbst, in einer der Bestimmungen angeschaut, in der sie sich unmittelbar dem natürlichen Bewußtseyn aufdrängt und nicht erst die Zergliederung durch metaphysische Dialektik erwartet. Es ist eine Thatsache, die zwar bei einiger Aufmerksamkeit auf sein Gedankentriebwerk Jeder in sich finden kann, die aber lange nicht so allgemein anerkannt und beachtet ist, wie sie es seyn sollte, obgleich schon manche Philosophen, unter andern Kant gleich auf den ersten Blättern seiner Vernunftkritik, nachdrücklich genug darauf hingewiesen haben: daß für das natürliche Bewußtseyn das Daseyn des Raumes in seiner ganzen Unendlichkeit, aber auch in der qualitativen Bestimmtheit, die an der begränzten Anzahl seiner Dimensionen hängt, genau dieselbe Evidenz hat, wie der Satz des Widerspruchs. Dem Bewußtseyn fällt, gar keinen Raum oder einen irgendwo aufhörenden Raum, einen Raum mit weniger oder mehr als drei sich rechtwinklich durchschneidenden Richtungslinien zu denken, vollkommen eben so unmöglich, ja es wird von ihm objectiv als etwas ganz eben so Widersinniges erkannt, wie jede beliebige Verletzung des Identitätsgesetzes. Es ist eine durch die principielle Bedeutung, welche die Herbartsche Philosophie, hierin die ächte Nachfolgerin der Wolffischen, dem Satze des Widerspruchs einräumt, ihm abgedrungene Behauptung, wenn mein geehrter College Prof. Drobisch, in demselben Hefte der Zeitschrift, welches mir zu diesen Erörterungen den Anlaß gab (S. 186), die Unmöglichkeit, einen Raum von mehr als drei Dimensionen vorzustellen, nicht auf die wahre objective Nothwendigkeit des Denkens, nur auf eine subjectiv psychologische zurückgeführt wissen will. Er selbst aber wird sich die Gewaltsamkeit nicht verhehlt haben, die er damit gegen das natürliche Bewußtseyn begeht, welches nicht nur von

einem derartigen Unterschied nichts weiß, sondern die Undenkbarkeit einer vierten Dimension des Raumes vollkommen mit derselben gegenständlichen Evidenz erschaut, wie die Undenkbarkeit einer Fünf, die aus Zwei und Zwei zusammengesetzt wäre. Nicht geringer ist die Gewaltsamkeit, welche derselbe Forscher gegen die klarsten Aussagen der von ihm selbst vertretenen Wissenschaft begeht, wenn er, freilich nach dem Vorgang vieler andern Mathematiker, das unendlich Kleine der Differential- und Integralrechnung, von dem er selbst eingesteht, daß es für die allgemeineren Speculationen der höhern Mathematik, wie für die Anforderungen, welche an diese die Naturwissenschaften machen, ein Unvermeidliches geworden sey, als eine Fiction behandelt, die man sich um der Erreichung eines bestimmten Zweckes willen (S. 195) gefallen lassen müsse. Hier also haben wir das doppelte Beispiel, das einemal von einer schon dem natürlichen Bewußtseyn evidenten, das anderemal von einer diesem Bewußtseyn zwar sich verbergenden, aber durch wissenschaftliche Analyse, welche in diesem Falle um so mehr Vertrauen zu ihrer Zuverlässigkeit einflößen wird, als sie glücklicherweise eine mathematische, nicht eine metaphysische ist, aus Voraussetzungen, die auch dem natürlichen Bewußtseyn evident sind, hervorentwickelten Bestimmung der reinen Denknothwendigkeit, welcher man in beiden Fällen eine unmittelbar gegenständliche Bedeutung unmöglich absprechen kann. — Wie unabweisbar sich diese gegenständliche Bedeutung des Denknothwendigen auch einem Denken aufdrängt, welches den Anlauf genommen hat, sie zu leugnen: davon giebt ein charakteristisches Beispiel die Wendung, welche Ulrici (S. 251) der Betrachtung entgegenstellt, durch die ich zu zeigen gesucht, wie dem Begriffe der absoluten Daseynsmöglichkeit der gesammte Inhalt der reinen Mathemathik einzuverleiben ist. Wenn der Mathematiker, so giebt er zu bedenken, den pythagoreischen Lehrsatz beweisen will, so setzt er in Gedanken ein bestimmtes rechtwinkliges Dreieck; dieses Dreieck sey kein blos mögliches, sondern als gesetzt ein wirkliches. Ich antworte: das Dreieck, von dem der Geometer spricht, ist eben so wenig nach

der Setzung ein wirkliches, wie vor der Setzung ein „blos mögliches“; es ist vor der Setzung und nach derselben nur Eins: die unendliche, unbedingte Möglichkeit, in der alle rechtwinkligen Dreiecke enthalten sind, die je ein Jünger dieser Wissenschaft gesetzt hat oder künftig setzen wird. Was von dieser Möglichkeit erwiesen wird, das gilt eben dadurch mit absoluter Evidenz von allen besondern rechtwinkligen Dreiecken, so viel deren nur irgend gesetzt werden mögen, während, was der Geometer an dem einzelnen von ihm auf das Papier gezeichneten Dreieck demonstirte, eben nur von diesem einzelnen, und von den andern nur in sofern gilt, als die Demonstration dabei nicht die zufällige Wirklichkeit dieses einzelnen, sondern die allgemeine, durch sich selbst nothwendige Möglichkeit aller Dreiecke im Auge hat. Was hier meinen geehrten Freund verleitet haben kann, dem Dreieck des Geometers eine Wirklichkeit anzudichten, die es von andern blos möglichen Dreiecken unterscheiden soll, das ist, bei seiner sonst so gründlichen Einsicht in den Unterschied der Erkenntniß aus reiner Denknothwendigkeit von der Erkenntniß aus empirischer Anschauung des Wirklichen, offenbar nur die Verlegenheit, das Moment objectiver Anschauung unterzubringen, welches bei allen geometrischen Demonstrationen auf das Engste mit dem Momente der reinen Denknothwendigkeit des Verstandes vereinigt ist *). Und doch hätte hier schon Kants Lehre von

*) Auch hier muß ich mir eine thatsächliche Berichtigung erlauben. Ich habe an der erwähnten Stelle nur bestritten, daß der Mathematiker „aus der unendlichen Möglichkeit von Daseynsbestimmungen die Wirklichkeit einer bestimmten einzelnen“ nachweise oder nachzuweisen vermöge. Ich habe daher keineswegs geleugnet, daß unter dem allgemeinen Begriff des rechtwinkligen Dreiecks, aus welchem (mittelst des ihn repräsentirenden einzelnen, gezeichneten Dreiecks) der Mathematiker den Pythagoräischen Lehrsatz demonstrirt, auch alle möglichen rechtwinkligen Dreiecke befaßt seyen, d. h. daß, was vom allgemeinen Begriffe des rechtwinkligen Dreiecks gilt, auch von allen möglichen rechtwinkligen Dreiecken gelten müsse. Wohl aber leugne ich, daß der allgemeine Begriff des rechtwinkligen Dreiecks und „die unendliche unbedingte Möglichkeit, in der alle rechtwinklige Dreiecke enthalten seyen“, Eins und dasselbe sey. Denn aus dieser unendlichen Möglichkeit rechtwinkliger Dreiecke muß der Mathematiker doch erst den allgemeinen Begriff des rechtwinkligen Dreiecks gleichsam herausziehen, um aus ihm

der „reinen Anschauung" und ihrem nothwendigen Zusammengehören mit den Formen des „reinen Denkens", welche nur durch sie eine gegenständliche Bedeutung gewinnen, gute Dienste leisten können. Von dieser aber ist, wie ich schon in meinen frühern Aufsätzen angedeutet zu haben glaube, der Schritt gar kein großer zum Begriffe einer in der reinen Denknothwendigkeit unmittelbar enthaltenen reinen Daseynsmöglichkeit. Gewiß hat Kant Recht mit der Ansicht, daß die ganze Geometrie nichts anders ist, als eine fortgehende Analyse der einen reinen Raumanschauung, alle geometrischen Linien und Figuren daher nichts anders als Möglichkeiten, enthalten in der einen unendlichen, dem unmittelbar anschauenden Bewußtseyn a priori gegenständlichen Möglichkeit, die wir Raum nennen. Denn eine Möglichkeit, eine objective, sinnliche, obwohl nicht in empirischer Weise angeschaute Möglichkeit ist der Raum auch nach Kant, freilich nach ihm eine Möglichkeit nur von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich, aber doch eine Möglichkeit, die, um in gleich objectiver Weise durch reine Sinnlichkeit geschaut zu werden, wie in ihr durch empirische Sinnlichkeit die wirkliche Raumerscheinung geschaut wird, nicht erst der Erfüllung durch eine solche Wirklichkeit bedarf. Daß die Arithmetik in einem gleichen Verhältniß zur reinen Anschauung der Zeit stehe, dies läßt sich zwar nicht ohne Zwang durchführen. Aber es bedarf dieser Annahme auch nicht, um in Bezug sowohl auf sie, als auch noch auf einen andern Theil der Mathematik, der wirklich in diesem Verhältnisse zum Zeitbegriffe steht, welches Kant mit Unrecht der Arith-

---

irgend etwas demonstriren zu können. Dieser allgemeine Begriff entsteht für das menschliche Bewußtseyn m. E. auf dieselbe Weise, wie alle allgemeinen Begriffe, nämlich nur durch Vermittelung des reellen objectiven Seyns, durch die auch die allgemein logischen Begriffe, die Kategorien, uns zum Bewußtseyn kommen. Und erst nachdem er so entstanden, ergiebt sich die Einsicht, daß, was vom allgemeinen Begriffe gilt, auch von allen möglichen rechtwinkligen Dreiecken gelten müsse. Worauf es aber beruhe daß bei allen geometrischen Demonstrationen das Moment der objectiven Anschauung auf das Engste mit dem Momente der reinen Denknothwendigkeit vereinigt ist, darüber habe ich mich im vorigen Hefte dieser Zeitschrift S. 71 f. ausgesprochen. H. U.

metik hat zuweisen wollen, den Satz zu bewähren, daß die ganze reine Mathematik nichts anderes ist, als eine Zergliederung der in reinem Denken, in reiner Anschauung unmittelbar gegebenen, nach allen Seiten und Richtungen, so der Theilung wie der Erstreckung nach unendlichen und doch eben so nach allen Seiten und Richtungen in sich begränzten, bestimmten und gestalteten Denk- und Daseynsmöglichkeit. Der Arithmetik stellt sich diese Möglichkeit in Gestalt der unendlichen Zahlenreihe, der reinen Mechanik in Gestalt der eben so unendlichen Zeitreihe dar, welche mit dem Raume zusammengedacht, sich als eine unendliche Möglichkeit von Bewegungen eines Räumlichen darstellt, und in dieser Gestalt zum Gegenstande der Phoronomie und Mechanik wird. So vielgestaltig erscheint dem natürlichen Bewußtseyn, aus dessen unmittelbar gegebenem Inhalt die Mathematik ihre Voraussetzungen entnimmt, ohne weiter über ihre Bedeutung nachzudenken, die reine Daseynsmöglichkeit. Und doch hat auch dieses Bewußtseyn schon, ohne alles Zuthun transscendentaler Speculation, eine keineswegs undeutliche Vorstellung davon, wie trotz dieser ihrer Vielgestaltigkeit die unendliche Daseynsmöglichkeit nur Eine, eine schlechthin untheilbare und einfache ist. Diese Einfachheit und Untheilbarkeit, wie auch die positive Unendlichkeit, die jeden Versuch einer Absperrung in irgend welche Erfahrungsschranken von vorn herein vereitelt, ist eine eben so unleugbare Thatsache des Bewußtseyns, wie die unübersehbare Fülle der Folgerungen, die der Verstand zu seiner eigenen Verwunderung, wie eben das Beispiel des unendlich Kleinen der Infinitesimalrechnung zeigt, da sie mit den Voraussetzungen, die er von der gemeinen Empirie dazu mitbringt, keineswegs zusammenstimmen, — aus den unmittelbar im Bewußtseyn liegenden Principien der Gestaltung und innern Begränzung der Daseynsmöglichkeit zu ziehen genöthigt ist. Durch beides giebt die unendliche Daseynsmöglichkeit sich dem gesunden Vernunftsinne, der sich durch den Eigensinn der Reflexion, welche vom Empirischen ausgeht und an alles Gegebene nur den Maaßstab des Identitätsgesetzes legt, nicht hat verkümmern lassen, als ein von

allem und jedem Empirischen schlechthin Unabhängiges, als das absolute Prius zu allem Empirischen kund, und das Bewußtseyn folgt nun willig nach der einen Seite dem mathematischen Verstande, welcher die in dieser Unendlichkeit enthaltene Endlichkeit der Zahlen- und raumzeitlichen Formenwelt so lange zergliedert, bis er in dem Geschäft dieser Zergliederung selbst wieder auf das Unendliche stößt, nach der andern der speculativen Vernunft, welche umgekehrt ein Princip der Gestaltung und Begränzung auch durch jene Regionen der reinen Daseynsmöglichkeit hindurchführt, in denen das natürliche Bewußtseyn auf seinem eigenen Standpunct nur die völlig gestaltlose Unendlichkeit erblickt hatte. — Die Einheit des unendlich Großen, welches die metaphysische Speculation stets im Auge behält, mit dem unendlich Kleinen, das sich mit unabweislicher Evidenz aus der Mathematik herausstellt: diese Einheit war, schon den Philosophen des Alterthums nicht unbekannt, längst vor Entdeckung des Infinitesimalcalcüls für dem großen Nicolaus von Cusa das Grundaperçü geworden, auf das er sein Identitätsprincip, welches seinen reinsten Ausdruck in dem Possest finden sollte, begründete. Giordano Bruno hat mit der schwungvollen Begeisterung seines Genius vor Allem die Bewährung dieses Princips gefeiert, welche der Blick in die unendliche Erstreckung des räumlichen Universums gab, den die Entdeckung des Copernicus eröffnet hatte. Mit nicht minderer Begeisterung würde ihn, wenn er die Entdeckungen Leibnitzen's und Newton's hätte erleben können, der Blick in die Welt des unendlich Kleinen erfüllt haben, und auch in die Welt der raumerfüllenden Kräfte, die von dem räumlichen Puncte aus durch wechselseitige Anziehung die unendlichen Weiten der räumlichen Erstreckung aufheben und so das unendlich Große in das unendlich Kleine setzen.

Wie nun aber wird das Bewußtseyn der unendlichen Daseynsmöglichkeit zu einem Princip der Erkenntniß des Wirklichen, zu einem Grunde der Gewißheit, die wir von dem Daseyn dieses Wirklichen außer uns haben? Diese Frage, die ich schon in meinem Sendschreiben an ihn beantwortet zu haben glaubte,

hat Ulrici jetzt von Neuem an mich gerichtet, und ich hoffe, daß nach Obigem eine noch etwas näher motivirte Antwort möglich seyn wird. Das Kürzeste wird seyn, auch hier an das Beispiel räumlicher Anschauung anzuknüpfen. Ich erblicke an einer bestimmten Stelle des Raumes einen sichtbaren Gegenstand. Daß die Unterscheidung dieses Gegenstandes von dem Bilde, welches er durch Vermittelung des Lichtes in meinem Auge, durch Vermittelung des Auges in meiner Seele abdrückt, daß seine Setzung außerhalb dieses Bildes und überhaupt außerhalb meiner Seele und meines Bewußtseyns nicht das Werk desselben Processes der Sinnlichkeit seyn könne, der das Bild in mir abdrückt: darüber sind wir einig. Es ist das Werk einer Denkvermittelung, die von jenen Vermittelungen, durch welche das Gesichtsbild meines Vorstellungsvermögens erzeugt wird, toto genere verschieden ist, und wie Kant gezeigt hat, wie jene den Weg von Außen nach Innen, so umgekehrt den Weg von Innen nach Außen geht. Auch in diesem Satze stimmen wir überein, so wie weiter noch darin, daß der medius terminus dieser Vermittelung nur eine Nothwendigkeit des Denkens seyn kann. Selbst darüber rechte ich mit meinem Freunde nicht, daß er (S. 266) als den Inhalt dieser Denknothwendigkeit im Allgemeinen das Gesetz der Causalität bezeichnet. Denn es entgeht mir nicht, daß, wenn ich, was ich in gehöriger Weise motivirt allerdings für das Rechte halte, ohne Weiteres die Anschauung des Raumes als den Grund jener Objectivirung nennen wollte, ich meine Gegner zu der Frage berechtigen würde, woher es denn komme, daß wir nicht dieselbe Objectivität auch unsern nur eingebildeten Vorstellungen von sichtbaren Dingen zuschreiben. Sondern nur dies muß ich tadeln, daß er diese Nothwendigkeit des Causalitätsgesetzes unmittelbar und von Außen zu der sinnlichen Empfindung des wahrgenommenen Gegenstandes in Beziehung bringt, ohne sich vorher um die Stelle bekümmert zu haben, welche dem Causalgesetze im vernünftigen Bewußseyn anzuweisen ist, bevor von ihm die Anwendung auf eine sinnlich gegebene Erscheinung gemacht wird. Hier hatte schon Kant richtiger gesehen, wenn er

die „Kategorien" nicht unmittelbar, sondern nur durch einen „Metaschematismus des reinen Verstandes" auf den Inhalt der sinnlichen Anschauung angewandt wissen wollte. Unter solchem Metaschematismus verstand er nämlich, wie bekannt, die Beziehung der Kategorien auf das reine Apriori der Raum- und Zeitanschauung. Es liegt also darin, nach dem Inhalt meiner obigen Bemerkungen, der Satz, daß das Causalitätsgesetz, wie alle Kategorien, schon im reinen Denken, unabhängig von aller Anwendung auf empirisch Gegebenes, eine gegenständliche Bedeutung, die Beziehung auf einen dem Bewußtseyn unmittelbar, vor aller Empirie gegebenen gegenständlichen Inhalt hat. Seine Anwendung auf das Empirische ergiebt sich erst in Folge einer Subsumption dieses Empirischen unter den Begriff jener a priori gegebenen Gegenständlichkeit; das heißt, denn das ist die Bedeutung dieses Begriffs, unter die unendliche, aber darum nicht gestaltlose, sondern eben so unendlich bestimmte Daseynsmöglichkeit. Es ist also wirklich nur in Kraft dieser reinen Daseynsmöglichkeit, so wie sie sich mir in Gestalt des unendlich ausgedehnten, aber eben so unendlich geometrisch bestimmten Raumes darstellt, es ist in Kraft derselben und in Kraft ihrer gegenständlichen Präsenz im Bewußtseyn, daß ich das Causalgesetz auf die räumliche Erscheinung anwende und mittelst dieser Kategorie aus ihr den Begriff eines äußeren, unabhängig von meiner Empfindung oder Vorstellung den Raum erfüllenden Gegenstandes bilde. Wüßte ich nicht vor aller Erfahrung, daß alles Mögliche, alles in Raum und Zeit Mögliche, — es giebt aber kein anderes Mögliche, als in Raum und Zeit, — dem Gesetze der Causalität gehorcht und in den großen Zusammenhang einer Reihe von Ursachen, Wirkungen und Wechselwirkungen sich einfügt: nie könnte es mir einfallen, dieses Gesetz auf das Gesichtsbild in meiner Seele anzuwenden und von diesem Bilde auf das Daseyn eines ihm entsprechenden Dinges draußen im Raume den Schluß zu ziehen. Auch die doppelte Möglichkeit einer innern subjectiven, und einer äußern objectiven, einer nur zeitlichen und einer zugleich räumlichen Causalreihe wurzelt, wie schon diese Ausdrücke

zu verstehen geben, in jener Doppelgestalt der räumlichen und der zeitlichen Anschauung, in welcher sich die reine Daseynsmöglichkeit dem natürlichen Bewußtseyn zu erschauen giebt, und mit großer Feinheit und Schärfe hat Kant, dessen Lehre gerade in diesen wichtigen und von ihm viel gründlicher als von irgend einem Philosophen nach ihm behandelten Parthien mehr als billig der Vergessenheit anheimgegeben scheint, in dem Abschnitt seiner Vernunftkritik, der das „System der Grundsätze des reinen Verstandes" abhandelt, das Triebwerk der Verstandesthätigkeit blosgelegt, welches bei der Setzung gegenständlicher Erfahrungsbegriffe thätig ist und die Gewißheit ihrer objectiven Geltung in unserm Bewußtseyn hervorruft. Kann auch diese Gewißheit für Kant auf seinem Standpunkt nur die Bedeutung haben, ein Phänomen des Bewußtseyns zu seyn: so folgt daraus nicht, daß die Zurüstung, welche die wahre Logik machen muß, um die Gewißheit zu erklären, die wir, im Unterschied von den Gebilden unserer Einbildungskraft, thatsächlich von dem Daseyn der Dinge außer uns haben, eine leichtere ist und mit wohlfeileren Mitteln sich bestreiten läßt. Mit der bloßen Berufung auf die Stärke unserer Empfindungen und Gefühle von den sinnlich gegenwärtigen Dingen der Außenwelt ist es hier wahrlich nicht gethan, und es scheint mir ein verwirrender Misbrauch, wenn Ulrici (S. 285) schon für die Wirkung, welche diese Gefühle im einzelnen Falle auf unser Denken üben, den Namen der Denknothwendigkeit, einer „Denknothwendigkeit des Inhalts" braucht. Vielmehr, es ist schlechterdings keine Gewißheit von einem Daseyn außer uns, auch von dem noch so sehr durch unmittelbare Gegenwart und Sinneswirkung sich uns aufdrängenden möglich, und eben so wenig auch von unserm eigenen Daseyn, als nur durch eine nebenhergehende Reflexion auf das ganze unendliche Bereich der Denk- und Daseynsmöglichkeit. Nach den Gesetzen, die in dieser Möglichkeit enthalten und dem Bewußtseyn von Anfang an, wenn auch unbewußt, gegenwärtig sind, durch eine nie abreißende Kette transscendentaler Urtheils- und Schlußthätigkeit den Causalzusammenhang zu weben, der die Dinge und

ihre Abbilder im vorstellenden Bewußtseyn zu einer Doppelreihe von Ursachen und Wirkungen, einer realen und einer idealen, unter einander verknüpft: das ist die Arbeit des unablässig geschäftigen Verstandes, aus der in jedem Augenblicke neu unser Selbstbewußtseyn und unser Bewußtseyn der Außenwelt hervorgeht, und nur die Stelle, die es dem Verstande gelingt, einer Erscheinung in diesem großen Zusammenhange anzuweisen, entscheidet sowohl über das Daß, als auch über das Wie und Inwieweit der Zuversicht, mit der er sich des gegenständlichen Daseyns dieser Erscheinung versichert hält.

Die reine Daseynsmöglichkeit, so wie sie, unabhängig von aller sinnlichen Erfahrung, in der Seele haftet, kann als ein Bild der Gottheit und der Welt bezeichnet werden, welches durch die Vernunft der menschlichen Seele eingepflanzt ist, freilich in sehr verdunkelten Zügen, die aber durch wirkliche Erfahrung allmählig heller und heller werden. Das Bewußtseyn dieses Vernunftbildes liegt der platonischen Lehre von den Ideen oder Welturbildern zum Grunde, welche aber dadurch irre geführt hat, daß sie es mit den Vorbildern verwechselte, von denen wir allerdings auch annehmen müssen, daß sie im göttlichen Verstande für die Dinge der Welt, ehe sie durch den göttlichen Schöpferwillen zur creatürlichen Selbstständigkeit heraustraten, entworfen sind. Auch zu diesen Vorbildern besteht für den menschlichen Geist ein Verhältniß, aber nicht in reiner Vernunft, wie zu den Urbildern der Weltmöglichkeit, sondern allein in religiöser Erfahrung, verbunden mit dem Schauen und Schaffen der ästhetischen Einbildungskraft. Dieses ästhetische Element ist in der platonischen Ideenlehre mit dem rein metaphysischen vermengt, welches für sich zu seinem Inhalt eben nur jene Urbilder der Weltmöglichkeit hat, die für den göttlichen Verstand genau dieselbe Nothwendigkeit, wie für den menschlichen haben und nicht, wie die Vorbilder, für die Gottheit ein Gegenstand freier Schöpferthätigkeit, für den creatürlichen Geist ein Gegenstand freier Aneignung und Nachbildung im Schauen und Glauben sind, dem das Wissen und Erkennen in Bezug auf sie nur nachfolgen;

kann. Sollen daher jene Urbilder in ihrer Wahrheit erkannt werden, so muß ihnen der erborgte Glanz einer ästhetischen Gestaltungsfülle abgestreift werden, mit welchem der Platonismus sie in Folge jener Vermischung, und mit welchem hie und da auch Schelling, bei dem von allen neueren Philosophen die Anklänge jenes Platonismus am stärksten hervortreten, sein Absolutes überzogen hat. Das Welturbild der reinen Vernunft kann, eben weil es nur eine Möglichkeit und noch keine Wirklichkeit bezeichnet, nur ein schematisches seyn, gleichsam nur ein skizzirter Weltumriß, oder, wie Hegel es charakteristisch ausdrückt, ein Grau in Grau gemaltes Schattenbild. Dennoch ist der Besitz auch dieses Bildes fürwahr nichts Kleines, und seine denkende Betrachtung ist ein unerschöpflicher Quell der Erhebung und der Stärkung für den Geist, dem sich nur durch die immer deutlichere und vollständigere Erkenntniß dieses Bildes die wirkliche Welt- und Gotteserkenntniß vermittelt, wie sich durch seinen einfachen, seiner selbst noch unbewußten Besitz die erste Gewißheit seines eignen Daseyns und des Daseyns äußerer Dinge für ihn vermittelt hat.

Das Absolute der reinen Vernunft in dem hier dargelegten Sinne, die absolute, schlechthin a priori jedem Vernunftwesen eingepflanzte Denk- und Daseynsmöglichkeit, ist, als einziger, einzig möglicher Grund alles Erkennens und aller Gewißheit im Erkennen, zwar nicht der einzige, wohl aber der erste und ursprüngliche Gegenstand aller wissenschaftlichen Philosophie. Auf der Stellung, welche sie zu diesem großen Grundprobleme annehmen, beruht durchgängig Charakter und Inhalt der verschiedenen philosophischen Systeme, und das kantische hat seine epochemachende Bedeutung wesentlich dem Umstande zu danken, daß es für eine methodische Lösung dieses Problems zuerst den rechten Gesichtspunct gefunden hat. Solcher Gesichtspunct besteht nämlich in der Verbindung dieses Problems mit dem Erkenntnißproblem. Bis auf Kant war es keinem Philosophen eingefallen, den Begriff der „ewigen und nothwendigen Wahrheiten“ in eine ausdrückliche Beziehung zu bringen zu der Frage nach

der Möglichkeit einer Erfahrung; das heißt, wie Kant es richtig bezeichnete, einer gegenständlichen Erkenntniß sowohl unserer selbst, als auch der Dinge außer uns, auf Grund der Erscheinungen, die unserer innern und äußern Sinnlichkeit als ein lediglich Subjectives gegeben sind. Die Beschäftigung mit dieser Frage, angeregt in Kant durch die Katastrophe der sensualistischen Philosophie, die durch Hume vollzogene Auflösung dieser Philosophie in reinen Skepticismus, führte ihn auf den großen Fund eines Apriori, welches einzig und allein nur in Denk- und Anschauungsformen für eine mögliche Erfahrung besteht. Damit war in die Stelle des Begriffs der „ewigen Wahrheiten" oder der „angeborenen Erkenntnisse", der in seiner früheren dogmatischen Gestalt schon durch die unleugbaren Erfolge des sensualistischen Empirismus für beseitigt gelten konnte, der Begriff einer absoluten, schlechthin a priori in reiner Vernunft gegebenen Denk- und Erkenntnißmöglichkeit eingetreten. Ein sonderbares, aber demjenigen, welcher das organische Gesetz erkannt hat, das in der geschichtlichen Entwickelung des speculativen Geistes waltet, keineswegs unerklärliches Geschick verhinderte Kant, verhinderte auch Fichte, diese Denk- und Erkenntnißmöglichkeit, wie das unbefangene natürliche Bewußtseyn eines Jeden dies in naiver Unmittelbarkeit thut, zugleich als unendliche Möglichkeit eines Daseyns, unabhängig vom subjectiven Denken und Erkennen, aufzufassen. Daher die Unvermeidlichkeit neuer Entwickelungskämpfe des speculativen Gedankens, der, seinem eigentlichen Ziel näher als bisher noch je, dasselbe sich gerade jetzt wie durch einen Zauber in eine unerreichbare Ferne gerückt erblickte. Die große Idee des Absoluten, der absoluten Identität von Subject und Object, Idealem und Realem, zuerst von Schelling ausgesprochen, blieb doch in seiner und seiner nächsten Genossen Anschauung mit einer Unklarheit behaftet, die es nicht dazu kommen ließ, sie als das, was sie ist, als die schlechthin unbedingte und unendliche, aber eben so in's Unendliche a priori bestimmte Daseynsmöglichkeit, und demzufolge in den ihr immanenten Bestimmungen die reine und unbedingte Denknothwendigkeit zu er-

kennen. Wohl durch keine andere Arbeit innerhalb des Standpunctes der Identitätsphilosophie ist diese Erkenntniß näher gelegt, als durch Hegels „Wissenschaft der Logik.“ Wer den Inhalt dieses Werkes unbefangen überblickt, der wird nicht zweifeln können, daß darin nur von Denk- und Daseynsmöglichkeiten die Rede ist oder vielmehr von der Einen unendlichen und in's Unendliche bestimmten Daseynsmöglichkeit, welche durch diese ihre unendliche Bestimmtheit zugleich die Bedeutung der reinen und unbedingten Denknothwendigkeit hat. Allein auch Hegel war sich über diese Bedeutung des von ihm selbst Entwickelten noch keineswegs klar; er blieb, wie alle Anhänger des Identitätsprincips, in dem jener Kantischen Einseitigkeit direct entgegengesetzten Vorurtheil befangen, als sey in der absoluten Identität aller Gegensätze auch die Möglichkeit mit der Wirklichkeit Eins, und als müsse der Gedanke der reinen Vernunft mit der Möglichkeit des Daseyns zugleich dessen Wirklichkeit erfassen. Daher jene sonderbaren Mißgriffe der Hegelschen Logik, welche das Studium dieses Werkes zu einem so höchst peinlichen und, bei aller Tiefe und Großheit seiner Gesammtanlage und vieler einzelnen Lichtblicke, doch in nicht wenigen seiner Theile ganz unersprießlichen machen: die Uebergehung der Begriffe, durch deren gewaltsame Entfernung der größere Theil der in der Logik, wenigstens in ihren späteren Theilen, abgehandelten „Denkbestimmungen“ geradezu sinnlos wird, der Begriffe des Raumes und der Zeit, und andrerseits die unnatürliche Verbindung der Formen des wirklichen Denkens mit den Kategorien der reinen Denkmöglichkeit, des Logischen mit dem Metaphysischen. In den Begriffen der Zeit und des Raumes nämlich stellt sich, wie oben bemerkt, die Bedeutung der reinen Vernunftbegriffe als bloßer an und für sich noch keine Wirkung einschließender Daseynsmöglichkeiten auf eine auch für das natürliche Bewußtseyn unmittelbar anschauliche und evidente Weise heraus. Diese aus dem Zusammenhange des dialektischen Processes der „absoluten Idee“ zu entfernen und als Formen des Abfalls der Idee von sich selbst darzustellen, lag daher allerdings in der Consequenz einer

Ansicht, welche von vorn herein der Meinung huldigt, daß die Unterscheidung von der Wirklichkeit nur auf einem Abfall der Idee von sich selbst beruhen könne. Was aber die Vermischung des Logischen mit dem Metaphysischen betrifft: so mag dieselbe zwar auf den ersten Anblick in der Nothwendigkeit der Stellung des philosophischen Grundproblems, wie wir sie vorhin als durch Kant zu Tage gebracht bezeichneten, zu liegen scheinen. Bei genauerem Einblick in die Beschaffenheit dieses Problems wird man indeß finden, daß, wenn die Untersuchung bis zu dem Puncte vorgerückt ist, wo sie das Daß einer absoluten, dem Vernunftbewußtseyn unmittelbar inwohnenden Daseynsmöglichkeit, welche diesem Bewußtseyn der alleinige Grund der Möglichkeit auch eines gegenständlichen empirischen Wissens ist, klar erkennt, dann die Entwickelung des Was dieser reinen Daseynsmöglichkeit an dem Faden der reinen Denknothwendigkeit, die mit ihr unmittelbar Eins ist, unvermischt mit den Beziehungen zur Wirklichkeit des Denkens und Erkennens, eine wesentliche und unabweisliche Aufgabe der Wissenschaft wird. Diese Aufgabe begründet die Disciplin, welche wir mit dem Namen der Metaphysik bezeichnen, und sie eigentlich hat Hegel bei seiner „Logik" im Auge gehabt, wenn gleich er, durch Schuld der angedeuteten Mißverständnisse, sie nicht rein aus der Hülle der concreteren Anschauungen, in welche das Identitätssystem sie versteckt hatte, herauszuschälen wußte. Wird aber solchergestalt die Aufgabe der Metaphysik in ihrer Reinheit festgestellt, so fällt dann die Erörterung der Art und Weise, wie die absolute Denk- und Daseynsmöglichkeit sich in dem mit der Wirklichkeit, d. h. zunächst mit der sinnlichen Erfahrung verflochtenen Denken zu Formen und Gesetzen dieses Denkens gestaltet, von selbst einer besonderen Wissenschaft anheim, und es liegt nahe, diese Wissenschaft als die eigentliche Logik zu bezeichnen, von der ich, nach allem hier Ausgeführten, wohl nicht zu wiederholen brauche, daß sie ihr wissenschaftliches Princip nur in dem scharf und klar aufgefaßten Erkenntnißproblem, das heißt eben darin hat, zu zeigen, wie aus den zwei Factoren der reinen Denknothwendigkeit und der sinn-

lichen Erfahrung sich eine gegenständliche Gewißheit von dem Daseyn der wirklichen Dinge und eine empirische Erkenntniß dieser Dinge erzeugt.

Zur Religionsphilosophie.

Das philosophische Wissen und der religiöse Glaube.

Von H. Ulrici.

Die Frage nach dem Verhältniß von Philosophie und Religion, die Präliminar-Frage jeder Religionsphilosophie, geht zurück auf die Frage nach dem Grunde und Wesen der Religion und Philosophie, und diese Frage läßt sich nur beantworten auf Grund einer Feststellung der Begriffe von Wissen und Glauben. Unsere bisherigen Erörterungen drehten sich daher zunächst um die Natur unsers Wissens. Ehe wir dieselben im vorliegenden Artikel zum Abschluß bringen, müssen wir die bisher gewonnenen Resultate kurz recapituliren.

Wir haben zuvörderst zu zeigen gesucht: all' unser Wissen beruht auf der Denknothwendigkeit, weil wir nur dasjenige Denken (Vorstellen) ein Wissen nennen, mit welchem sich die Gewißheit und Evidenz verknüpft, daß dem vorgestellten Objekte ein reelles Seyn entspreche und dieses an sich so beschaffen sey, wie wie wir es vorstellen. Alle Gewißheit und Evidenz aber ist überhaupt nichts andres als das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit, welches zunächst auftritt als das unmittelbare Gefühl, daß wir einen Gedanken haben müssen oder daß eine Vorstellung (z. B. die Vorstellung eines reellen Seyns außer uns) sich uns aufdrängt und resp. daß wir den Inhalt (Gegenstand) derselben nur so und nicht anders zu denken vermögen. Erst von diesem Gefühle aus erhebt sich sodann (mittelst der Reflexion) das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit zu dem Selbstbewußtseyn über sich selbst, daß es einer Sache nur gewiß, eine Vorstellung ihm nur evident ist, weil und sofern sie nach ihrem Daseyn und resp. nach ihrer Bestimmtheit sich als denknothwendig kund giebt.

Alle Gewißheit und Evidenz ist mithin nur Ausdruck der Denknothwendigkeit, weil sie eben nur das (unmittelbare oder vermittelte) Bewußtseyn derselben ist *).

---

*) Dieser Satz ist in dem voranstehenden Artikel von meinem verehrten Freunde Weiße bestritten, und mir zugleich der Vorwurf gemacht worden, daß ich in meinen Erörterungen der Frage nach dem Grunde unsrer Gewißheit diejenige Antwort, die darauf noch vor zwei Jahrzehnten ziemlich allgemein gegeben worden seyn würde, nämlich daß alle Gewißheit auf der Idee des Absoluten beruhe, gar nicht berücksichtigt habe. Was zunächst diesen Vorwurf betrifft, so kann er wohl nur in einem Gedächtnißfehler meines verehrten Freundes sich gründen. Denn ich habe die erkenntnißtheoretischen Grundlagen der Fichteschen, Schellingschen, Hegelschen, Schleiermacherschen Philosophie theils in meinem Buche über das Grundprincip der Philosophie (Thl. I. S. 419 ff. 540 ff. 675 ff.), theils unter Beziehung darauf in einem der früheren Artikel dieser Zeitschrift (Bd. XXIV. S. 127 ff.), die ja, wie jeder sieht, im engsten Zusammenhang unter einander stehen, einer eingehenden Kritik unterworfen. Ohnehin leuchtet ja von selbst ein, daß, wenn die Idee des Absoluten der Grund aller Gewißheit seyn soll, diese Idee und ihre Objektivität und Realität doch selbst schlechthin gewiß seyn muß. Worauf beruht denn aber diese Gewißheit, und insbesondre, worin besteht die Gewißheit überhaupt ihrem Wesen und Begriffe nach? Dieser Frage könnte man nur entgehen, wenn man die Idee des Absoluten und den Begriff der Gewißheit für schlechthin identisch (einerlei) erklärte. Da dieß, so viel ich weiß, von Niemandem geschehen ist, so ist die Frage nach dem Begriffe der Gewißheit überhaupt nothwendig die erste, weil es widersinnig wäre, nach dem Grunde einer Sache zu fragen, ohne zu wissen, was die Sache selbst ist. Hier liegt die erkenntnißtheorethische Differenz zwischen mir und den Vertretern der absoluten Philosophie. Ich bestreite gar nicht die philosophische Berechtigung der Idee des Absoluten, wenn ich dieselbe auch anders fasse als Fichte, Schelling, Hegel ꝛc. (S. Grundprincip d. Philos. II, 103 f. 295 ff.). Ich bestreite, wie sich von selbst versteht, ebensowenig, daß, nachdem wir zum Bewußtseyn jener Idee und zur Gewißheit ihrer objektiven Realität gelangt sind, wir das Absolute als den Grund von Allem was ist, auch als den Urheber aller unserer Gewißheit, weil eben unsers Denkens und der es bestimmenden Denknothwendigkeit fassen müssen. Aber ich bestreite, daß jene Gewißheit die erste, unmittelbare, und die Idee des Absoluten der Grund aller Gewißheit sey, indem vielmehr der Grund aller Gewißheit, die Denknothwendigkeit, uns offenbar auch erst zur Gewißheit dieser Idee und ihrer Objektivität verhilft und uns demzufolge nöthigt, das Absolute als den Grund unsers Seyns und Denkens und somit auch unsrer Gewißheit zu fassen. Ich behaupte insbesondre, daß die Idee des Absoluten, wie sie zuerst Schelling faßte, die Idee einer absoluten Identität von Denken und

Die Denknothwendigkeit, ergab sich uns weiter, ist insofern eine doppelte, als sie einerseits auf der eignen Natur (der

Seyn, Subjektivem und Objektivem 2c. als Grund und Voraussetzung alles Erkennens und Wissens, weder unmittelbar durch sich selbst gewiß ist, noch daß überhaupt von ihr die Rede seyn kann, bevor nicht die Begriffe von Seyn und Denken, Erkennen, Wissen 2c. wissenschaftlich erörtert sind, und daß, selbst wenn von dieser Erörterung aus jene Idee als nothwendige Voraussetzung alles Erkennens und Wissens sich ergeben sollte, ihre Gewißheit doch nur auf demselben Grunde ruhen würde, auf dem alle Gewißheit sich gründet. Ich behaupte ferner, daß die erste unmittelbare Gewißheit allerdings die Selbstgewißheit des Denkens ist, das unmittelbare Bewußtseyn der Denknothwendigkeit des eignen denkenden Selbst und seiner Existenz, welches schon bei'm neugeborenen Kinde als das unmittelbare Selbstgefühl seines Daseyns sich äußert. Diese Selbstgewißheit ist nothwendig als die erste, unmittelbare anzuerkennen, weil es ein Widerspruch wäre, anzunehmen, daß ein Denken, welches seiner selbst nicht gewiß wäre, doch irgend eines Denkinhalts, irgend einer seiner Ideen, seiner Denkformen und Denkgesetze gewiß seyn könnte. Ich behaupte endlich, daß es der erkenntnißtheoretische Grundfehler Fichte's, Schelling's, Hegel's, Schleiermacher's 2c. war, die Forschung nach dem Begriffe nnd weiter nach dem Grunde aller Gewißheit nicht an die Spitze ihrer Systeme gestellt zu haben. Indem sie in Folge dessen verkannten, daß die Gewißheit eben nur das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit ist, ihr Inhalt möge seyn welcher er wolle, und daß demnach auf der Denknothwendigkeit (deren nächster Ausdruck nur die Denkgesetze sind) all' unser Wissen, weil eben alle Gewißheit beruhe und somit von ihr aus der Begriff des Wissens erst festzustellen sey, — indem sie vielmehr ohne Weiteres das Wissen und seinen Begriff voraussetzten und von dieser bloßen Voraussetzung aus die Idee des Absoluten (der Identität des Denkens und Seyns) als Bedingung des vorausgesetzten Wissens postulirten, schlugen sie m. E. ein durchaus unphilosophisches Verfahren ein, das der Grund aller jener Mängel der Form wie des Inhalts ist, die auch Weiße nicht schlechthin leugnen will. Das ist es, was ich ihnen zum Vorwurf mache und was ich a. aa. OO. weitläufig dargethan habe.

Indeß der Gedanke „des Absoluten der reinen Idee" wie ihn Weiße faßt, als der Gedanke „einer unendlichen, aber in ihrer Unendlichkeit durchaus mit sich einigen Möglichkeit des Daseyns wie des Denkens", der ein „wenn auch unbewußt und unwillkührlich allen Gedanken, welche die Wirklichkeit des Daseyns zu ihrem Inhalt haben, vorausgedachter" sey und mit allen übrigen Gedanken „durchgängig und ausnahmslos mitgedacht werde", — dieser Gedanke ist offenbar ein ganz anderer als die Idee des Absoluten bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, welche ja ihr Absolutes ausdrücklich für die absolute Wirklichkeit erklärten.

ursprünglichen gegebenen Wesensbestimmtheit) unsers Denkens, andrerseits auf dem Verhältniß desselben zum reellen Seyn und

Dieß erkennt auch Weiße selbst an. Seinen Gedanken des Absoluten habe ich allerdings in meinen früheren Artikeln nicht berücksichtigt, theils um die kritischen Präliminarien nicht zu weit auszudehnen, theils weil Weiße selbst, soviel mir erinnerlich, ihn in seiner gegenwärtigen Fassung als Grund aller Gewißheit vorher noch nicht ausgesprochen hatte. Diesen Gedanken nun kann ich mir, wie früher schon angedeutet, sehr wohl aneignen, zumal wenn ich hinzunehme, was W. weiter von seinem Absoluten der reinen Idee aussagt, daß es nämlich die Totalität der „ewig nothwendigen, unmittelbar durch sich selbst, durch ihre reine Denknothwendigkeit sich beglaubigenden Formen sey, in denen alle Möglichkeit wie des Denkens und Erkennens so auch des Daseyns enthalten sey.“ Unter diesen Formen nämlich versteht Weiße selbst die logischen Gesetze und Kategorien. Und von ihnen habe ich in meinem System der Logik ebenfalls darzuthun gesucht, daß sie als Gesetze und Normen unsrer unterscheidenden Denkthätigkeit unserm Denken immanent, es (zunächst unbewußt) bestimmen und leiten, und daß ihre Anwendung die Bedingung des Bewußtwerdens wie der Bestimmtheit aller unsrer Gedanken, also alles wirklichen (bewußten) Denkens wie alles Erkennens und Wissens sey; daß sie aber auch zugleich eine metaphysische Bedeutung haben, indem sie zugleich auch als die Bedingungen der Unterschiedenheit und damit der Bestimmtheit und somit der Wirklichkeit des Seyns der Dinge gefaßt werden müssen, — daß also sie das innere Band zwischen unserm Denken und dem reellen Seyn, das Medium unsrer Erkenntniß der Dinge, der Grund der Möglichkeit objektiver Gedanken in unserm Denken seyen. Als solche Bedingungen können sie allenfalls auch die reine Möglichkeit des Denkens und Daseyns genannt werden, indem durch sie eben die Wirklichkeit der Dinge wie der Gedanken erst ermöglicht wird. Aber diese Formen sind mir nur Ausflüsse des absoluten Denkens Gottes, von Gott gesetzt als die Gesetze und Normen aller unterscheidenden Thätigkeit, und damit als die allgemeinen Kriterien aller Unterschiedenheit im Seyn und Denken, als die Medien aller Bestimmtheit der Dinge wie der Gedanken. Insofern haben sie einerseits die Wirklichkeit des göttlichen Denkens zu ihrer Voraussetzung und sind andrerseits mehr als die bloße, wenn auch unendliche Möglichkeit von Daseynsbestimmungen. Denn sie sind zugleich wirkliche Gedanken Gottes, nach denen seine unterscheidende Thätigkeit verfährt, und damit die reellen Bedingungen nicht nur aller Wirklichkeit der Dinge, sondern auch der Möglichkeit derselben, während sie in Beziehung auf Gott weder als die Bedingung noch als die Möglichkeit seiner Wirklichkeit angesehen werden können. Von dieser Auffassung der logischen Formen, die ich weitläuftig zu begründen gesucht habe, kann ich so lange nicht abgehen, als mir die Fehler meiner Begründung nicht nachgewiesen sind. Aber auch

damit auf der Natur des letzteren beruht, indem unser Denken, eben seiner Natur nach, nur im Zusammenwirken mit dem reellen

abgesehen von meiner Auffassung vermag ich, trotz des besten Willens, nicht einzusehen, wie diese Mannichfaltigkeit von logischen Formen als die unendliche Möglichkeit von „Daseynsbestimmungen" oder als die unendliche „Daseynsmöglichkeit" überhaupt gefaßt werden kann, indem auf ihnen als den Bedingungen der Wirklichkeit mannichfaltiger Dinge und Gedanken zwar wohl die Möglichkeit mannichfaltiger Daseynsbestimmungen und damit eines mannichfaltigen Daseyns selbst beruht, aber doch sie selbst mit dieser Möglichkeit nicht in Eins zusammenfallen. Daraus, daß dem menschlichen Geiste jene allgemeinen logischen Formen als Gedanken oder vielmehr Denkbestimmungen a priori immanent sind, folgt ja noch keineswegs, daß ihm auch der Gedanke einer unendlichen Möglichkeit von Daseynsbestimmungen (und damit von daseyenden Dingen) immanent seyn muß. Abgesehen davon, daß dieser Gedanke m. E. nur dem unendlichen, absoluten Geiste inwohnen kann, widerlegt sich die Behauptung in Beziehung auf den menschlichen Geist thatsächlich dadurch, daß wir keine einzige Daseynsbestimmung uns zu erdenken vermögen, die nicht an sich selbst oder in den Elementen, aus denen sie componirt ist, aus der Erfahrung d. h. aus der Wahrnehmung und Anschauung der wirklichen Dinge stammte. Wenn wir uns auch von Allem und Jedem, das uns in der Wirklichkeit entgegentritt, zu denken vermögen, daß es möglicher Weise auch anders seyn könne, so bewegt sich doch dieß mögliche Andersseyn stets und überall innerhalb der uns durch die Erfahrung gegebenen Daseynsbestimmungen und erweist sich mithin nirgends als eine „unendliche" Möglichkeit. Gesetzt aber auch sie wäre eine unendliche, so vermag ich doch nicht einzusehen, wie sie, und noch weniger wie jene Mehrheit logischer Formen die Einheit des Absoluten der reinen Idee bilden, noch wie sie überhaupt das Absolute in irgend einem Sinne genannt und also mit Gott, dem wirklichen Absoluten, parallelisirt werden können, noch endlich wie sie „der Grund unsrer Gewißheit im Denken" seyn sollen. Daß die Gewißheit ihrem Wesen und Begriffe nach das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit sey, bestreitet Weiße nicht. Er will aber, wenn ich ihn recht verstanden habe, die Denknothwendigkeit selbst auf das Absolute der reinen Idee zurückführen. Allein so gewiß auch weiter nach dem Grunde der Denknothwendigkeit gefragt werden muß, so kann doch m. E. die Antwort nur lauten, daß die Denknothwendigkeit zunächst auf der Natur, d. h. auf der gegebenen Wesensbestimmtheit unsers Denkens beruhe, kraft deren unser Denken eben genöthigt ist, thätig zu seyn und in seiner Thätigkeit so und nicht anders zu verfahren. Die weitere Reflexion ergiebt dann, daß diese bestimmte, nothwendige Thätigkeitsweise, soweit sie unterscheidende Denkthätigkeit ist, gemäß den logischen Gesetzen und Kategorieen (Normen) sich vollzieht. Erst nachdem wir diese Gesetze und Normen näher untersucht haben, erkennen wir, daß sie die nothwendigen

Seyn seinen Inhalt sich zum Bewußtseyn zu bringen, Gedanken zu produciren vermag und daher hinsichtlich der objectiven Bestimmtheit durch die Natur des reellen Seyns bedingt und bestimmt ist. Beide indeß durchdringen sich gegenseitig. Denn auch da, wo das reelle Seyn auf unser Denken bestimmend und bedingend einwirkt, ist doch der daraus hervorgehende Gedanke zugleich durch die Natur unsers eignen Denkens (unsers Empfindungs-, Gefühls- und Perceptionsvermögens) bedingt und bestimmt, weil er keineswegs bloß das Produkt des reellen Seyns, sondern eben so sehr unsers Denkens ist. Eben darum ist keineswegs jede durch Empfindung und Gefühl vermittelte Perception nothwendig eine objektive, dem reellen Seyn entsprechende, sondern nur denjenigen Wahrnehmungen dürfen wir Objektivität beimessen, von denen wir durch die Natur (die Gesetze) unsers

---

Bedingungen der Möglichkeit und Wirklichkeit des mannichfaltigen Daseyns der Dinge wie unsrer bewußten Gedanken sind. Aber daß sie das sind, ist uns doch nur darum gewiß, weil wir sie als solche Bedingungen denken müssen oder was dasselbe ist, weil wir die Thatsache anerkennen müssen, daß sie als solche Bedingungen wirken und daß wir keine andern Bedingungen für das Daseyn der Dinge wie unsrer bewußten Gedanken uns zu denken vermögen. Die Denknothwendigkeit ist also doch wiederum selbst der Grund eben dieser Gewißheit, daß sie (die Denknothwendigkeit selbst) insofern auf jenen Gesetzen und Normen aller unterscheidenden Thätigkeit beruhe, als diese Normen und Gesetze die nothwendigen Bedingungen des Daseyns der Dinge wie unsrer bewußten Gedanken und damit unsers bewußten Denkens selbst sind. Dieß erkennt auch Weiße an, indem er ausdrücklich sagt, daß die Totalität jener ewig nothwendigen, alle Möglichkeit des Denkens und Erkennens wie des Daseyns enthaltenden Formen, worin ihm das Absolute der reinen Idee besteht, „unmittelbar durch sich selbst, durch ihre reine Denknothwendigkeit sich beglaubige." Das heißt doch wohl, daß sie uns nur auf Grund ihrer reinen Denknothwendigkeit als das, was sie sind, gewiß werden. Dann aber bleibt immer die Denknothwendigkeit wie der Grund aller Gewißheit, so auch der Gewißheit des Absoluten der reinen Idee, und mithin auch die eigne Selbstgewißheit des Denkens die Voraussetzung der Gewißheit dieser Formen und Gesetze, welche die Bedingungen seines Seyns und seiner Thätigkeit bilden. Denn nur durch die Gewißheit seiner eignen Existenz und seiner eignen Thätigkeit ist offenbar das Seyn der denknothwendigen Bedingungen derselben dem Denken verbürgt (gewiß). —

Denkens selbst genöthigt sind anzunehmen, daß sie dem An=sich der wahrgenommenen Objekte entsprechen.

Wir haben die erste Seite der Denknothwendigkeit, welche die Bedingtheit und Bestimmtheit unserer Gedanken durch die eigene Natur unsers Denkens ausdrückt, die Denknothwendigkeit der Form genannt. Denn sie bestimmt die formelle Art und Weise und umfaßt die formellen Gesetze und Normen, nach denen unser Denken nothwendig verfährt, um überhaupt zu Gedanken, zu einem Inhalte des Bewußtseyns zu gelangen. Wir haben die zweite Seite, welche die Bestimmtheit und Bedingtheit unsrer Gedanken durch das reelle Seyn und dessen Verhältniß zu unsern Denken ausdrückt, die Denknothwendigkeit des Inhalts genannt. Denn sie bestimmt den Inhalt unsrer Vorstellungen, soweit sie auf das reelle Seyn (unsrer selbst wie der Dinge) sich beziehen, und umfaßt somit alles Dasjenige, was in Betreff des reellen Seyns als denknothwendig erscheint und resp. sich nachweisen läßt. Durch das Zusammenwirken beider Seiten allein bildet sich all' unser Wissen, zuerst als ein unmittelbares einzelnes, auf dem bloßen Gefühl der Denknothwendigkeit beruhendes Für=wahr=halten (unmittelbare Gewißheit von der Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit dem reellen Seyn); sodann als ein vermitteltes, auf dem Nachweise der Denknothwendigkeit beruhendes und das einzelne in Zusammenhang setzendes, d. h. als ein wissenschaftliches Wissen (vermittelte, ihrer Gründe bewußte Gewißheit jener Uebereinstimmung). —

Wir haben endlich in unserm letzten Artikel darzuthun gesucht, daß das so entstehende Wissen, obwohl unter demselben allgemeinen Begriffe, der Gewißheit jener Uebereinstimmung unserer Gedanken mit dem reellen Seyn, befaßt, doch realiter unter mannichfaltigen Modificationen erscheint und damit in mannichfaltige Arten zerfällt. Denn es unterscheidet sich 1) nach den Gegenständen, die seinen Inhalt bilden, in ein Wissen a) der realen Existenz und Beschaffenheit des bewußtlosen, materiellen Seyns (der Natur), b) der realen Existenz und Beschaffenheit des seiner selbst bewußten, sich von

der Materie unterscheidenden Seyns (des Geistes), und c) der Zwecke und damit der idealen Bestimmung von Natur und Geist (der Vernunft und des Vernünftigen). Alle drei Arten sind, wie gezeigt, zugleich auch in Beziehung auf ihre Entstehungsweise und die Objektivität des Gewußten von einander unterschieden. — Das Wissen gliedert sich ferner 2) nach der Form, in welcher der Inhalt gefaßt erscheint, a) in ein Wissen der Anschauung (des Einzelnen), b) ein Wissen des Begriffs (des Allgemeinen — der Gattung und des Gesetzes), und c) in ein Wissen der Idee (der Einheit von Begriff und Anschauung); und auch diese drei Arten sind wiederum zugleich hinsichtlich ihrer Entstehungsweise wie der Objektivität des in ihnen Gewußten von einander verschieden. — Beide Artunterschiede der Form und des Inhalts durchzieht endlich ein dritter, der bedeutendste und eingreifendste von allen, nämlich der Unterschied des Grades der Gewißheit und Evidenz, der dem einzelnen Wissen wie den verschiedenen Arten des Wissens zukommt. Dieser Unterschied betrifft nicht bloß den Inhalt, nicht bloß die Form, sondern insofern das Wesen des Wissens selbst, als eben alles Wissen nur durch die Gewißheit und Evidenz der Uebereinstimmung unsrer Gedanken mit dem reellen Seyn Wissen ist. In dieser Beziehung ergab sich uns wiederum eine dreifache Gliederung. a) Der höchstmögliche Grad der Gewißheit und Evidenz, das Bewußtseyn der reinen, durch die Gesetze des Denkens nachweisbaren Unmöglichkeit, die Sache anders als sie gedacht wird, zu denken, begründet das Wissen im engern Sinne, das eigentliche Wissen *). Zu ihm gehören auch diejenigen Fälle, in denen die Möglichkeit (Denkbarkeit) des Andersseyns zwar nicht schlechthin ausgeschlossen, aber doch nur eine ganz abstrakte,

*) Z. B. es ist schlechthin unmöglich, $2+2$ anders als $=4$ zu denken. Denn wäre $2\times2=3$ oder 5, so würde folgen, daß $2+2$ nicht $=2+2$, sondern $=2+1$ oder $=2+3$, also daß $2+2$ nicht als sich selber gleich zu denken wäre, was im Widerspruch mit dem logischen Grundgesetze der Identität und des Widerspruchs steht, d. h. eine contradictio in adjecto wäre. Dasselbe gilt aus demselben Grunde von allen Sätzen der elementaren Mathematik.

nicht näher nachweisbare ist (z. B. bei de Bewegung der Himmelskörper nach dem Gesetze der Gravitation, dem Grundgedanken der Astronomie). Läßt sich dagegen b) die Möglichkeit, die Sache auch anders zu denken als sie gedacht wird, näher begründen, so daß es auf die Erwägung der Gründe und Gegengründe der beiden möglichen Auffassungen ankommt, so wird zwar überall, wo die Gründe rein objektiver Natur sind und ein entschiedenes Uebergewicht über die Gegengründe behaupten, die Entscheidung immer noch ein Wissen ergeben. Aber da es für die Stärke der Gründe und Gegengründe keinen objektiven Maaßstab giebt und somit die Entscheidung für die eine oder andre Auffassung nothwendig in die Subjektivität fällt, so wird das daraus hervorgehende Wissen nur ein Wissen im weiteren Sinne heißen könne. Denn es ist zwar insofern ein Wissen, als es nicht nur einen relativ hohen Grad der Gewißheit und resp. Evidenz in sich trägt, sondern auch die Entscheidung auf rein objektiven Gründen beruht. Aber es hat zugleich auch Etwas vom bloßen Glauben an sich, weil die Beurtheilung der Stärke der objektiven Gründe und Gegengründe durch die Subjektivität des Urtheilenden bedingt ist *). — Ist dagegen endlich c) die Entscheidung auch insofern eine nur subjektive, weil die Sache, um die es sich handelt, das urtheilende Subjekt selbst betrifft oder weil die Gründe und Gegengründe nicht rein objektiver Natur, sondern von Bedeutung und Wichtigkeit für das urtheilende Subjekt sind, oder endlich weil sie zwar objektiver Natur, aber objektiv fast gleich stark einander gegenüberstehen, so kann das aus der Entscheidung hervorgehende Wissen gemäß dem allgemeinen Sprachgebrauche nicht mehr ein Wissen, sondern nur ein Glauben heißen **).

*) Ein solches Wissen z. B. ist die Annahme der neueren Naturwissenschaft, daß Licht und Farbe auf der Undulation des s. g. Aethers beruhe, — daß die Wärme eines Körpers durch die größere oder geringere Bewegung seiner kleinsten Theilchen (Atome) entstehe 2c.

**) So z. B. ist es in Wahrheit nur ein Glauben, wenn die ältere Astronomie mit Newton annahm, daß die Ursache der ursprünglich geradlinigen Bewegung der Planeten — die durch die Anziehungskraft der

Das Glauben unterscheidet sich dann, wie gezeigt, wiederum seinerseits in dreifacher Weise. Es ist α) ein Glauben im engern Sinne, d. h. ein Fürwahrhalten, das zwar auf objektiven Gründen beruht, aber doch nur ein Glauben heißen kann, weil entweder sein Inhalt das urtheilende Subjekt selbst oder die geistige Natur des Menschen betrifft und es daher die Objektivität seiner Gründe keinem Andern nachweisen kann, oder weil es selbst nur durch die Natur unsers subjektiven Erkenntnißvermögens gefordert ist, aber eben dieser Natur gemäß niemals den höchsten, sondern immer nur einen mehr oder minder geringen Grad der Gewißheit und Evidenz erreichen kann und hinsichtlich der Entscheidung darüber, wie sein Inhalt zu denken sey, auf die Subjektivität gestellt ist. Diese Art des Glaubens umfaßt theils alle unsre Selbsterkenntniß d. h. das was wir von der Natur unsers eignen und des menschlichen Geistes überhaupt (in intellektueller und moralischer Hinsicht) wissen, theils das, was wir im vorigen Artikel das Ergänzungswissen genannt haben, d. h. dasjenige gleichsam nur ideelle Wissen oder Fürwahrhalten, das neben dem reellen, objektiven, auf das Gegebene gegründeten Wissen zur Ergänzung desselben von selbst sich bildet, weil eben das reelle, immer nur theilweise Wissen selber auf das Ganze, zu dem seine Theile gehören, hinweist und somit unsern Geist fortwährend zur Erfassung dieses Ganzen antreibt, und weil insbesondre unser Erkenntnißvermögen kraft des ihm inhärirenden logischen Gesetzes der Causalität und somit seiner eignen Natur nach sich gedrungen fühlt, zu der gegebenen Wirkung die Ursache, zur gegebenen That (Begebenheit) die Thätigkeit, zur gegebenen Folge den Grund, zum gegebenen Zwecke die ihn setzende Endursache und deren Mittel, zum gegebenen Einzelnen das es bestimmende Allgemeine zu suchen und wo es in der Erfahrung nichts findet, aus sich selbst hinzuzudenken. Daß dieses bloße Ergänzungswissen sich durch alle, auch

---

Sonne zur Ellipse umgebogen wird — ein Stoß von außen sey, die neuere Astronomie dagegen, daß sie auf einer inneren den Weltkörpern inhärirenden Trieb- und Schwungkraft beruhe.

die s. g. exakten Wissenschaften hinzieht und gerade von letzteren für ein rechtes vollgültiges Wissen gehalten wird, aber nichtsdestoweniger ein bloßes Glauben ist, haben wir am Schluß des vorigen Artikels des Näheren dargethan. Von ihm ist dann aber wohl zu unterscheiden β) die persönliche Ueberzeugung, d. h. derjenige Glaube, der nach seinem Inhalte wie nach dem Grade seiner Gewißheit und Evidenz durch die Beschaffenheit (Persönlichkeit — Charakter) des glaubenden Subjekts dergestalt bedingt ist, daß er aus ihr mit Nothwendigkeit folgt, oder was dasselbe ist, dessen Inhalt dergestalt mit der Persönlichkeit des glaubenden Subjekts verschmolzen erscheint, daß beide eine untrennbare Einheit bilden. Sie wird, wie gezeigt, selbst da, wo objektiv überwiegende Gründe gegen ihren Inhalt sprechen, doch subjectiv den höchsten Grad der Gewißheit erreichen können, sofern mit ihr als dem Ausdrucke der eignen Persönlichkeit des glaubenden Subjekts die ganze unmittelbare Selbstgewißheit des eignen Seyns und Wesens sich einigt und sofern sie, weil in ihrem Ursprunge zugleich ein Akt der Selbstbestimmung und Selbstentscheidung des Subjekts, nicht bloß ein Denken oder Vorstellen, sondern zugleich ein Wollen ist. — Die dritte Form des Glaubens endlich ist γ) die subjektive Meinung oder Ansicht. Sie unterscheidet sich von der persönlichen Ueberzeugung dadurch, daß sie nicht aus der Persönlichkeit des Subjekts mit Nothwendigkeit hervorgeht noch mit ihr völlig verschmilzt; von der ersten Form des Glaubens dadurch, daß sie zwar auf objektive Gründe sich stützt, aber dieselben entweder nicht genau von hinzutretenden bloß subjektiven Gründen (Motiven) unterscheidet, oder doch schließlich nur auf einer Entscheidung nach bloß subjektiven Gründen beruht, weil die Sache selbst in ihrer Objektivität so unklar und ungewiß erscheint, daß sich aus ihr allein das Endurtheil über Wahrheit und Unwahrheit nicht gewinnen läßt *). Die sub-

*) So ist es z. B. nach dem gegenwärtigen Stande der Frage eine bloße Meinung, wenn die Einen annehmen, daß bei den Infusorien eine generatio aequivoca aus dem Infusum stattfinde, die Andern dagegen,

jektive Meinung wird daher immer in sich unsicher seyn. Am festesten und sichersten wird sie noch auftreten, wo sie zugleich durch ein bestimmtes persönliches Interesse (Sympathie ꝛc.) getragen und gehalten ist. Dadurch wird sie an die persönliche Ueberzeugung nahe herangerückt, und leicht mit ihr verwechselt werden können. Der große Unterschied bleibt aber immer, daß das Subjekt das einzelne Interesse und damit seine Meinung aufgeben kann, ohne zugleich sich selbst aufgeben zu müssen, die persönliche Ueberzeugung dagegen wegen ihrer Einheit mit der ganzen Subjectivität nur sich ändern und resp. aufgegeben werden kann, sofern und nachdem die Subjektivität selbst eine andre geworden. — Wie jenes Wissen im weiteren Sinne den Uebergang vom eigentlichen Wissen zum Glauben bezeichnet, so steht die subjektive Meinung auf der Gränzscheide zwischen dem Glauben und dem Zweifel, der Gewißheit und der Ungewißheit, und somit zwischen dem Wissen überhaupt und dem Nichtwissen. —

Unter diesen verschiedenen Arten des Wissens und resp. des Glaubens muß, wenn sie das ganze Gebiet unserer Erkenntniß erschöpfend bestimmen, auch das philosophische Wissen und der religiöse Glaube seinen Platz finden. Es fragt sich also zunächst, unter welche jener Arten gehören die Resultate der philosophischen Forschung, die philosophische Erkenntniß *).

Wir haben in einem der früheren Artikel zu zeigen gesucht, daß die Philosophie sich principiell nur als freie, voraussetzungslose Forschung fassen kann, und daß sie daher zwar insofern Eins ist mit jeder andern Wissenschaft, als sie, wie jede andre, freie Forschung ist, zugleich aber von jeder andern Wissenschaft insofern sich unterscheidet, als sie voraussetzungslose Forschung ist, und somit weder die Möglichkeit mensch-

daß auch sie nur ex ovo unter bloßer Mitwirkung des Infusum hervorgehen, — oder wenn die Exakten unter den neueren Naturforschern behaupten, daß Denken, Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn nur eine Funktion gewisser körperlicher Organe sey.

*) Ich verstehe unter Erkenntniß, wie schon bemerkt, jede Vorstellung, die irgend einen Grad der Gewißheit für sich hat, daß ihr Inhalt einem reellen objektiven Seyn entspricht.

licher Erkenntniß und Wissenschaft, noch die Existenz gegebener, reeller Objekte voraussetzen darf, und mithin auch nicht sich selbst ohne Weiteres als Wissenschaft bezeichnen kann. Daß sie als solche Forschung wesentlich geistige Thätigkeit (Denken im weitesten Sinne des Worts) ist und somit, auf das Subjekt dieser Thätigkeit bezogen, das Forschen wollen involvirt und voraussetzt, ist zwar richtig, kann aber nicht zu einer andern Auffassung ihres principiellen Wesens führen. Denn durch die freie voraussetzungslose Forschung ist eben erst festzustellen, was das Forschen, Denken, Wollen, selbst ist und worin die Bedingungen (Voraussetzungen) desselben bestehen. Die Philosophie kann daher nicht principiell sich selbst als Wahrheits- oder Weisheitswille fassen, nicht unmittelbar ihr Princip, ihren Selbstzweck ergreifen, und von ihm aus erst die Bedingungen der Realisirung desselben entwickeln wollen. Denn wäre dieser unmittelbar ergriffene, also bloß vorausgesetzte Selbstzweck falsch aufgefaßt, so würden auch die aus ihm deducirten Bedingungen und Mittel seiner Realisirung nicht die richtigen seyn können, — d. h. dieses Verfahren gewährt durchaus keine Bürgschaft, daß die ganze Philosophie sich nicht in bloßen Irrthümern bewege. Will sie aber ihre Voraussetzung, daß sie ein Princip, ein Objekt, einen Zweck habe, daß die Realisirung desselben an Bedingungen gebunden sey und sie diese Bedingungen zu erkennen vermöge, hinterdrein rechtfertigen oder irgend wie begründen, so vermag sie dieß nur als freie voraussetzungslose Forschung zu thun. Denn sie hebt die Voraussetzung, von der sie ausging, mit der Begründung derselben — womit sie aufhört, bloße Voraussetzung zu seyn — selber auf, und indem sie die Pflicht dieser Begründung anerkennt, erweist sie sich doch principiell und wesentlich nur als freie voraussetzungslose Forschung. Dieser Ausdruck will jedoch keineswegs besagen, daß die Forschung (die menschliche Geistesthätigkeit, Denken und Wollen überhaupt) keine Bedingungen oder Voraussetzungen, keinen Zweck, kein Princip habe, sondern nur, daß solche Voraussetzungen, Bedingungen ꝛc. nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden dür-

sen. Von der Voraussetzungslosigkeit aber in diesem Sinne auszugehen, erweist sich unmittelbar durch sich selbst als nothwendig, weil es ein Widerspruch ist, Gewißheit in Anspruch zu nehmen oder was dasselbe ist, wissen (die Wahrheit erkennen) zu wollen, und doch die Gewißheit auf die Ungewißheit, auf bloße Voraussetzungen zu gründen. Wäre der Mensch im vollen, sichern Besitze des Wissens, stünde nicht neben seinem Wissen überall der Zweifel, die Täuschung und die Unwissenheit, so würde er nie auf den Gedanken gekommen seyn, nach dem Wesen und Grunde des Wissens zu fragen oder was dasselbe ist, nach der Wahrheit erst zu streben, — d. h. es würde überhaupt keine Philosophie geben. Entspringt aber demnach die Philosophie überhaupt aus der Thatsache, daß unser Erkennen dem Irrthum unterworfen und nicht all' unser Fürwahrhalten ein Wissen ist, daß vielmehr Gewißheit und Ungewißheit, Wahrheit und Irrthum, Wissen und Nichtwissen erst genau zu unterscheiden sind, ehe von einem Wollen und Realisiren der Wahrheit — die doch nur gewollt und realisirt werden kann, so weit sie erkannt ist — die Rede seyn kann, — ist dieß der Ursprung der Philosophie (womit sie indeß nur aus der Natur unsres Geistes und Erkenntnißvermögens selbst hervorgeht), so muß auch die Philosophie diesem ihren Ursprunge und Keime d. i. ihrem Principe gemäß als freie voraussetzungslose Forschung zunächst die Natur unsers Geistes, unsers Denkens und Erkennens, und damit Grund und Wesen unsers Wissens festzustellen suchen, d. h. sie kann sich selbst principiell nur als freie voraussetzungslose Forschung fassen. —

Die Resultate einer solchen Forschung nach dem Wesen, den Bedingungen, den Arten und Formen unsers Wissens haben wir in den bisherigen Artikeln niedergelegt. Es fragt sich, wie bemerkt, nunmehr noch: unter welche dieser Arten gehören eben diese Resultate selbst? Und da dieselben (die Erkenntnißtheorie) die Grundlage des ganzen Systems der Philosophie bilden, da alle weitere Erforschung und Erkenntniß der Natur der Dinge, der Gründe alles Seyns und Denkens 2c. von der

Gewißheit abhängt, daß und wiefern wir erkennen und wissen, so fällt jene Frage in Eins zusammen mit der andern: ist die Philosophie selbst nach den Resultaten ihrer Forschung ein Wissen (Wissenschaft) oder nur ein Glauben? — Ehe wir die Frage zu beantworten suchen, erinnern wir daran, daß es möglicher Weise sehr wohl ein Wissen im engeren Sinne geben kann, und doch die Erkenntniß vom Grunde und Wesen dieses Wissens wie unsers Wissens und Glaubens überhaupt nicht selbst ein Wissen im engern Sinne zu seyn braucht. Alle, auch die exaktesten Wissenschaften erkennen an, daß die logischen Gesetze und Normen unsers Denkens Grundbedingungen unsers Erkennens und Wissens sind, daß alle Wissenschaft, auch die Mathematik nicht ausgenommen, auf den Satz der Identität und des Widerspruchs und resp. den Satz der Causalität (des zureichenden Grundes) sich stützt. Nichtsdestoweniger ist es noch fortwährend streitig, wie diese logischen Grundgesetze zu fassen seyen und worin Wesen und Bedeutung derselben bestehe. Daß also unser Wissen, weil es selbst ein Denken ist, nothwendig auf den Grundgesetzen alles Denkens beruhe, ist ein Wissen im engern Sinne: denn der Gedanke des Andersseyns ist schlechthin unmöglich; und daß wir gemäß diesen Gesetzen denken müssen (d. h. daß sie als Gesetze existiren und wirken), ist ebenfalls eine schlechthin unbezweifelbare Gewißheit: denn das Gegentheil ist schlechthin unmöglich; — aber die Erkenntniß des Wesens, der Form und Bedeutung dieser Grundgesetze ist kein Wissen im engern Sinne; denn es sind verschiedene Auffassungen davon möglich. Dies Beispiel ist ein neuer Beweis, daß die Existenz und Wirksamkeit einer Sache schlechthin gewiß seyn kann, und doch die Erforschung ihres Grundes und Wesens kein Wissen im eigentlichen Sinne zu gewähren braucht. —

Sofern nun die Philosophie als freie voraussetzungslose Forschung jede Einmischung der Subjektivität principiell ablehnt und nur die Sache in ihrer Objectivität zu erkennen sucht, ist ihr Streben ein durchaus wissenschaftliches. Denn dieß Wort bezeichnet nur das dem Wesen und Geiste der Wissenschaft Ge-

mäße, und der Geist der Wissenschaft ist die freie voraussetzungslose Forschung. Aber daraus folgt keineswegs, daß auch die Resultate einer solchen Forschung ein Wissen im engern Sinne gewähren. Das Ergebniß derselben, sofern es zunächst unser Denken als Erkenntnißvermögen betrifft, kann vielmehr zum Skepticismus führen; und auch im entgegengesetzten Falle ist doch immer erst festzustellen, welcher Grad der Gewißheit und Evidenz der gewonnenen Erkenntniß einwohne und ob sie ein Wissen im engern Sinne sey. Indem nun die Philosophie zunächst das Seyn unsers Denkens als bewußter Thätigkeit, die Existenz und Wirksamkeit der logischen Gesetze, und damit constatirt, was sie selbst und jede mögliche Wissenschaft als freie Forschung ist, so ergeben diese ersten Resultate allerdings ein Wissen im engern Sinne: denn sie sind von höchster, unbestreitbarer Gewißheit, weil sie auch der reine Skepticismus nicht leugnen kann, ohne implicite sich selbst zu leugnen. Aber diese Gewißheit gewährt nur eine sichere Basis für die bloße Forschung, eine Basis, auf die auch der Skepticismus sich stellen kann, ohne seine Behauptung, daß wir vom objektiven Wesen der Dinge wie unsrer selbst schlechthin nichts zu erkennen vermögen oder doch unsre vermeintliche Erkenntniß derselben durchaus ungewiß sey, aufgeben zu müssen. Denn die Gewißheit, daß unser Denken (im weitesten Sinne des Worts) bewußte Thätigkeit sey und gemäß den logischen Gesetzen sich vollziehe, gewährt nur ein Wissen von der existirenden Form (Erscheinung) unsers Denkens; was diese Thätigkeit, was das Bewußtseyn, was die logischen Gesetze in ihrem Grunde und Wesen seyen, ist damit noch keineswegs ausgemacht. Bei dieser weiteren Frage beginnt sofort der Streit; es sind verschiedene Auffassungen möglich, und die Philosophie kann keinen Schritt weiter thun, ohne dieser Möglichkeit zu begegnen und Gründe und Gegengründe erwägen zu müssen. Damit hört das Wissen im engern Sinne auf. Der Grund davon liegt einfach darin, daß die Philosophie, indem sie nach dem Wesen und weiter nach dem Grunde zunächst unsers eignen Seyns und Denkens

und demnächst der Dinge überhaupt forscht, eben damit eine Ergänzung unsers Wissens, das zunächst nur ein Wissen des Gegebenen (der Thatsache — der Erscheinung) ist, erstrebt. Dieses Streben aber kann nur zu jener Art des Wissens führen, von dem wir gezeigt haben, daß es nicht nur das Wissen der Ideen (Zwecke) und damit alles s. g. Vernunftwissen, sondern auch das Wissen der allgemeinen Ursachen und letzten Gründe umfaßt, in Wahrheit aber kein Wissen, sondern nur ein Glauben zu nennen ist.

Die Philosophie ist indessen darum keineswegs tiefer gestellt als irgend eine andre Wissenschaft. Wir haben vielmehr im vorigen Artikel dargethan, daß auch die exaktesten unter den s. g. exakten Wissenschaften hinsichtlich ihrer Grundbegriffe, Grundprincipien und Grundgesetze kein Wissen, sondern nur ein Glauben in Anspruch nehmen können. Denn der Begriff des Raumes und der Größe, von dem die Mathematik handelt, gehört keineswegs dem Wissen im engern Sinne an, sondern ist in hohem Grade streitig. Dasselbe gilt von den Begriffen des Körpers, der Bewegung, der Schwerkraft (Gravitation), des Lichts und der Wärme, der (chemischen) Wahlverwandtschaft, des Organismus, der Materie und der Kraft überhaupt, mit denen es die Mechanik, die Astronomie, die Physik, Chemie, Physiologie, kurz die s. g. exakten Naturwissenschaften zu thun haben. So gewiß daher letztere auf den Namen der Wissenschaft Anspruch machen, so gewiß wird die Philosophie denselben Anspruch erheben dürfen. Sie hat im Gegentheil einen gegründeteren Anspruch darauf. Denn sie hat den großen Vorzug vor jenen voraus, daß sie Glauben und Wissen nicht verwechselt, sondern sich wohl bewußt ist, was sie weiß und was sie nicht weiß, — und das ist jedenfalls wissenschaftlicher als das Gegentheil. —

Eben darum aber erkennt die Philosophie selbst an, daß, soweit sie auf jenes, durch die Natur unsers Geistes und Erkenntnißvermögens geforderte Ergänzungswissen gerichtet ist und damit alle unsre Erkenntnisse zum geordneten Ganzen ei-

ner vollständigen Weltanschauung, alle Einzelwissenschaften zu einem Gesammtorganismus zusammenzufassen sucht, ihr Streben zwar ein ächt wissenschaftliches ist, die Resultate desselben aber kein Wissen im engern Sinne gewähren. Sie erkennt ebenso bereitwillig an, daß ihr Streben durch die Ergebnisse und Fortschritte der Einzelwissenschaften bedingt ist, und daß von jenem Ganzen, welches sie herzustellen sucht, nicht nur stets verschiedene Auffassungen möglich sind, sondern daß jedes Zeitalter seine eigne Philosophie haben wird, eben weil die Philosophie durch den Fortschritt der Erkenntniß des Gegebenen, somit durch den Entwickelungsgang der menschlichen Cultur überhaupt und damit durch den s. g. Geist der Zeiten bedingt ist. Ja sie erkennt sogar an, daß, obwohl ihr Streben nur auf objektive Erkenntniß ausgeht und principiell alle Einmischung der Subjektivität (des Philosophen) ausschließt, doch dieß Princip nicht absolut, sondern nur in relativer Weise, bis zu einem mehr oder minder hohen Grade, sich realisiren läßt. Denn da sie zunächst die Natur des menschlichen Geistes zu erforschen hat, und die Resultate dieser Forschung für den forschenden Geist selbst von hohem Interesse sind, so wird sie schon darum niemals völlig sicher seyn können, ob sich von diesem Interesse aus nicht die Subjektivität unbewußt und unwillkührlich in die Forschung eingemischt habe. Und da andrerseits jenes Ergänzungswissen, das sie erstrebt, über das Gegebene, Reelle hinausgreift und eben darum einer verschiedenen Auffassung fähig ist, so wird es nicht möglich seyn, der Subjektivität jeden Antheil an dieser Verschiedenheit zu wehren.

Demgemäß nimmt die Philosophie eine doppelte Stellung ein: sie steht gleichsam auf der Gränzmark zweier verschiedener Gebiete. Sofern ihr Streben, ihr Princip und Ziel ein durchaus wissenschaftliches ist, muß sie auch selbst zu den Wissenschaften gerechnet werden. Insofern sie allein zu erforschen und festzustellen hat, was Wissen und Wissenschaft ist, was die Principien, Gesetze, Formen der Wissenschaft sind, und wodurch Wissenschaft entsteht und sich weiter entwickelt,

ist sie Wissenschaftslehre. Und sofern sie zugleich das Ganze einer vollständigen Weltanschauung in systematischer Form zu entwerfen sucht, und darin jeder einzelnen Wissenschaft wie allen wissenschaftlichen Ergebnissen (soweit sie von allgemeiner Bedeutung sind) ihren bestimmten Platz anweist, bezeichnet sie den jeweiligen Höhepunkt der Entwickelung des erkennenden Geistes, faßt die zerstreuten Elemente menschlicher Bildung zur Einheit Einer Wissenschaft zusammen, und kann insofern die Wissenschaft der Wissenschaften genannt werden. Sofern dagegen die Resultate ihrer Forschung kein Wissen im engern Sinne ergeben, weil sie nicht zum höchsten Grade der Gewißheit und Evidenz zu erheben sind, ist sie keine Wissenschaft, sondern einerseits nur ein Glauben an ihre Ergebnisse, andrerseits nur Streben nach Wissenschaft, nach voller höchster Erkenntniß der Wahrheit. Und sofern die Wahrheit dem forschenden Geiste nicht bloß als gegebenes Erkenntnißobjekt unmittelbar vorliegt, sondern zugleich als wahre Bestimmung seiner selbst und resp. der Dinge erst von ihm zu realisiren ist, in dieser Realisirung aber das Wesen der Weisheit besteht, so ist die Philosophie zugleich das Streben nach Realisirung der Wahrheit und die Darlegung der Bedingungen und Mittel ihrer Realisirung, d. h. sie ist Weisheitsliebe und Weisheitslehre.

Sonach aber zeigt sich, daß innerhalb unsrer Begriffsbestimmung alle die verschiedenen Auffassungen vom Wesen und Ziele der Philosophie, die im Verlaufe ihrer Geschichte hervorgetreten sind, ihre Stelle und relative Berechtigung finden. Nur die extremen, sich wechselseitig negirenden Gegensätze: die Philosophie als reiner Skepticismus (Zweifelslehre) und die Philosophie als absolute Wissenschaft sind von ihr ausgeschlossen. Sie können keinen Platz in ihr finden, eben weil sie sich gegenseitig negiren und weil zugleich jeder durch einen innern Widerspruch in ihm selbst sich aufhebt. Denn der Skepticismus, der darthun will, daß schlechthin Alles zweifelhaft sey, widerlegt sich selbst, indem damit nothwendig auch sein eignes Zwei-

feln zweifelhaft wird. Und die absolute Wissenschaft, die doch als System der Philosophie sich selbst zu begründen, zu entwickeln, darzulegen sucht, beweist eben damit, daß sie nicht auf absolute Gewißheit und folglich auch nicht auf absolutes Wissen Anspruch hat, weil die absolute Gewißheit ihrem Begriffe nach sich nicht weiter begründen läßt und ein sich entwickelndes Absolutes eine contradictio in adjecto ist. —

Je mehr nun aber sonach die Philosophie in naher Verwandtschaft zum religiösen Glauben zu stehen scheint, um so nothwendiger wird es, das Verhältniß beider näher zu untersuchen und den Unterschied, der das philosophische Glauben, das Ergebniß der freien voraussetzungslosen Forschung, vom religiösen Glauben sondert, festzustellen.

Der religiöse Glaube tritt der Philosophie zunächst nur als gegebenes Objekt ihrer Forschung entgegen, einerseits als psychologisches Phänomen in den einzelnen Individuen, andrerseits in den bestehenden Religionen und Kirchen als Band der einzelnen Individuen unter einander, als ein Princip und Motiv menschlicher Gemeinschaft, als sociale Institution, die mit dem Staate auf Einer Linie steht, und somit als ein relativ allgemeines Element der menschlichen Natur. Die Philosophie hat mithin zunächst nur dieses gegebene Objekt seiner Erscheinung nach genau in's Auge zu fassen und möglichst bestimmt festzustellen, als was es sich selber giebt.

Dabei zeigt sich nun aber sogleich die große Schwierigkeit, daß der religiöse Glaube eben zunächst ein psychologisches Phänomen ist, d. h. ein Element der innern Natur, des geistigen Lebens des Menschen. Von diesem aber läßt sich, wie gezeigt, nichts ermitteln außer durch eigne Selbstbeobachtung oder die Aussagen Andrer über ihre Selbstbeobachtungen *) und durch Schlüsse der Analogie von den Aeußerungen, dem Benehmen, Thun und Lassen der Menschen auf die Beschaffenheit ihres Innern, von dem diese Aeußerungen ausgehen. Daraus

*) Zu ihnen gehört natürlich auch Alles, was in den verschiedenen positiven Religionen vom Wesen des Glaubens ausgesagt wird.

folgt, daß das Ergebniß dieser Ermittelungen niemals den höchstmöglichen Grad der Gewißheit und Evidenz wird erreichen können. Indem wir also im Folgenden die Resultate, die wir aus den angegebenen Quellen gewonnen haben, dem geneigten Leser vorlegen, sind wir uns wohl bewußt, daß wir damit nur s. g. Thatsachen des Bewußtseyns aufstellen, die sich nicht weiter beweisen lassen und die — weil der Glaube nichts schlechthin Allgemeines ist — nicht einmal Alle in sich wiederfinden werden. Aber es giebt eben hier keinen andern Weg, der zum Ziele führte.

Zuvörderst erscheint der religiöse Glaube durchweg als ein Fürwahrhalten, dessen Inhalt das Daseyn und Wesen Gottes, sein Verhältniß zur Natur und Menschheit rc. betrifft. Für diese ganz allgemeine Grundbestimmung ist es gleichgültig, ob das gläubige Subjekt nur auf- und angenommen hat, was eine positive Religion über das Daseyn und Wesen Gottes lehrt, oder ob es den Inhalt seines Glaubens anderswoher geschöpft haben möge. Ebenso ist der — sonst höchst bedeutungsvolle — Umstand, daß in den verschiedenen Religionen wie von den verschiedenen Gläubigen das Wesen Gottes verschieden aufgefaßt erscheint, für jene allgemeine Grundbestimmung gleichgültig. Genug daß jeder religiöse Glaube seinem Inhalte nach an das Daseyn einer höheren, die Natur wie das Leben und Schicksal des Menschen bedingenden und bestimmenden Macht glaubt.

Aber der religiöse Glaube beschränkt sich nicht bloß auf diese allgemeine Grundbestimmung seines Wesens. In den höheren Formen seines Daseyns, in denen er historisch auftritt, legt er sich selbst noch andre wesentliche Bestimmungen bei und erklärt sich nicht nur ausführlich darüber, worin ihm das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt bestehe, sondern auch, worauf er selbst beruhe, woher ihm die Gewißheit, die er seinem Inhalt beilegt, komme, und welcher Art die Erkenntniß und resp. die Kraft des Wollens und Handelns sey, die er in Anspruch nimmt. Für die nähere Begriffsbestimmung werden wir also nothwendig jene höheren Formen und somit insbesondre

diejenige Gestalt, in welcher der religiöse Glaube innerhalb des Christenthums sich darstellt, zu berücksichtigen haben.

Danach nun erscheint der religiöse Glaube als ein Fürwahrhalten, das nicht bloß subjektiver Natur, sondern auf objektive Gründe gestützt, eine objektive Erkenntniß des Wesens Gottes und seines Verhältnisses zur Welt, und somit auch der Natur und des menschlichen Wesens in Anspruch nimmt. Denn er behauptet, auf der Selbstoffenbarung Gottes in Christo und resp. im Geiste des einzelnen Gläubigen (durch das „Zeugniß des Geistes") zu beruhen. Dieselbe Behauptung, derselbe Offenbarungsglaube findet sich auch in andern positiven Religionen (Judenthum, Muhammedanismus) und kommt unter mannichfaltigen Einkleidungen selbst auf den niedrigsten Entwickelungsstufen des religiösen Bewußtseyns vor. Jedenfalls legt sich der religiöse Glaube überall, auch da wo er nicht auf bestimmte göttliche Offenbarungsakte sich zurückführt, doch objektive Erkenntniß des göttlichen Wesens bei. Er leugnet demgemäß überall auf das Entschiedenste, daß er nur eine bloße subjektive Meinung, sein Inhalt ohne objektive, allgemeingültige Bedeutung sey. Eine Philosophie daher, die in ihrer Forschung nach dem Grunde und Wesen des religiösen Glaubens etwa zu dem Resultate käme, daß derselbe bloße Meinung oder gar nur eine Illusion, ein Irrthum sey, würde nothwendig zugleich darzuthun haben, woher es komme, daß alle Gläubigen gewiß sind und zwar gewiß im vollsten Sinne des Worts, an dem Inhalt ihres Glaubens objektive Erkenntniß zu besitzen.

Obwohl nun aber der Glaube sonach den höchsten Grad der Gewißheit für die Objektivität (Wahrheit) seines Inhalts beansprucht, — eine Gewißheit, die bekanntlich viele Gläubige durch den qualvollsten Tod besiegelt haben, während noch kein Gelehrter für ein Ergebniß seiner wissenschaftlichen Forschung zu sterben bereit gewesen, — ist er doch weit entfernt, sich selbst für ein Wissen im engern Sinne auszugeben. Im Gegentheil, wo er zum Selbstbewußtseyn über sich und sein Wesen

gelangt, protestirt er ausdrücklich gegen jede Vermischung von Glauben und Wissen. Dieß beruht zunächst offenbar darauf, daß der Glaube, wenn auch den höchsten Grad der Gewißheit, doch nicht den gleichen Grad der Evidenz seines Inhalts besitzt und auch keineswegs zu besitzen behauptet. Noch kein Gläubiger wenigstens hat, soviel wir wissen, für seine Vorstellung vom Wesen Gottes und dessen Verhältniß zur Welt ꝛc. die Evidenz eines mathematischen Lehrsatzes in Anspruch genommen. Ja das Christenthum unterscheidet ausdrücklich von dem Glauben an Gott jenes Schauen Gottes, zu dem der Glaube erst in einem jenseitigen höheren Daseyn sich erheben werde. Eben damit unterscheidet es die Gewißheit von der Evidenz, und legt dem Inhalte des Glaubens nur einen unvollkommenen Grad der Klarheit und Bestimmtheit bei. Dasselbe Christenthum erklärt aber auch, daß „der Glaube nicht Jedermanns Ding sey" und daß „zwar alle berufen, aber nur wenige auserwählt seyen", d. h. es behauptet zwar, daß der Inhalt des Glaubens ein schlechthin allgemeingültiger (objektiver) sey, daß aber nicht Jeder zum Glauben an die Wahrheit desselben komme, — und die offenkundigsten Thatsachen bestätigen das letztere. Damit ist aber implicite ausgesprochen, was zum Gemeinplatz geworden ist, daß der Glaube sich Niemandem andemonstriren lasse, d. h. daß ein Unterschied sey zwischen einem Satze der Wissenschaft, der sich jedem genügend ausgebildeten Verstande zur Gewißheit und Evidenz bringen (sich beweisen) läßt, und dem Inhalte des religiösen Glaubens, der im einzelnen Subjekte, wenn er ihm zur Wahrheit werden soll, noch andre Bedingungen und Eigenschaften voraussetzt als die Bildung des Verstandes oder ein gewisses Maaß von Kenntnissen. Diese Bedingungen sind moralischer Natur. Denn Geistesreichthum, Verstand, Witz, Gelehrsamkeit, Talente werden als Bedingung der Gläubigkeit von den positiven Religionen nicht nur nicht gefordert, sondern eher für hinderlich erklärt. Es ist also eine gewisse moralische Beschaffenheit der Persönlichkeit, sey es eine gewisse Reinheit und Zartheit des sittlichen Gefühls (des Gewissens) oder ein

Zug der Seele nach Oben, eine Sehnsucht nach dem Idealen, auf welcher das Gläubigwerden, der Glaube als Element (Lebensprincip) der Subjektivität beruht. Dieß drückt das Christenthum aus durch seine Lehre von der Einheit des Glaubens mit der Liebe, ja von der Nothwendigkeit der Liebe als bedingendes Element des Glaubens, der ohne sie „ein tönend Erz und eine klingende Schelle“ d. h. nichts wäre. Denn die Liebe zu Gott (Christo), die sonach mit dem erkennenden Elemente, dem bloßen Fürwahrhalten seiner Existenz und göttlichen Wesenheit, sich verschmelzen muß, wenn es zum wahren, zum religiösen Glauben kommen soll, ist die Selbsthingabe des Subjekts an Gott, die Selbstunterordnung unter seinen (geoffenbarten) Willen und Rathschluß, mithin keineswegs ein Akt der Willkühr, sondern der Selbstbestimmung, der Entscheidung des Selbstes über sich selbst, — folglich von der gegebenen Beschaffenheit des entscheidenden Selbstes dergestalt abhängig, daß er unmöglich ist, wo sie ihm widerspricht. Diese Beschaffenheit kann sich (unter Mitwirkung des freien Willens des Subjekts) ändern, so daß in Folge der Aenderung später möglich wird, was vorher unmöglich war; aber eben damit zeigt sich nur, daß eine gewisse Beschaffenheit der Person, ein Charakterzug bestimmter Art die subjektive Bedingung des religiösen Glaubens ist *).

Auf dieser Beschaffenheit des Subjekts und der von ihr ausgehenden Selbstbestimmung beruht nun aber bei näherer Betrachtung auch jene höchste Gewißheit über sich und seine Wahr-

*) Viele Stellen der heiligen Schrift sprechen dieß ausdrücklich aus, und die Lehre der Kirche von der gratia resistibilis besagt implicite dasselbe. Denn kann der Mensch der ihm entgegenkommenden göttlichen Gnade, dem Rufe Gottes zur Einigung mit ihm widerstehen, so ist dieß Widerstreben doch eben nur ein Akt der Selbstbestimmung, und das Nichtwiderstreben nur eine andre Form der Selbsthingabe, indem es in Beziehung auf die Selbstbestimmung offenbar einerlei ist, ob ich einem Andern mich selbst hingebe oder von ihm mich hinnehmen lasse: so bald der Widerstand möglich ist, ist immer das Sichhinnehmenlassen offenbar eine Selbstbestimmung.

heit, welche der Glaube nicht bloß sich beilegt, sondern auch in seinem Thun und Lassen thatsächlich bekundet. Denn es leuchtet von selbst ein, daß wie der religiöse Glaube als Erkenntniß auf den höchsten Grad der Evidenz keinen Anspruch hat, so auch seinem Inhalte, rein objektiv genommen, der höchste Grad der Gewißheit nicht zukommt. Damit ist keineswegs gesagt, daß ihm objektiv schlechthin gar keine Gewißheit beizulegen sey. Nur der höchste Grad derselben kann ihm nicht zugesprochen werden, weil damit implicite behauptet wäre, daß gemäß den Gesetzen unsers Denkens (gemäß der Denknothwendigkeit) jeder Zweifel an der Objektivität dessen, was der Glaube behauptet, ausgeschlossen sey, oder daß es unmöglich sey, sich dasselbe anders zu denken, als es von ihm behauptet wird. Dieß ist aber offenbar nicht der Fall. Es ist vielmehr eine notorische Thatsache, daß das Daseyn Gottes überhaupt und insbesondre des christlichen (jüdischen, muhammedanischen ꝛc.) Gottes von vielen Menschen bezweifelt und geleugnet wird. Es ist ebenfalls notorische Thatsache, daß es bisher noch nicht gelungen ist, das Daseyn Gottes dergestalt zu beweisen, daß ein Leugnen desselben ein evidenter Widerspruch gegen die logischen Grundgesetze des Denkens wäre. Dieß giebt auch der religiöse Glaube selbst zu. Noch kein Gläubiger hat, soviel wir wissen, behauptet, daß an sich, objektiv, das Daseyn Gottes so gewiß sey, wie $2 \times 2 = 4$; jeder vielmehr behauptet nur, daß für ihn, subjektiv, der Inhalt seines Glaubens den höchsten Grad der Gewißheit habe, daß er ihm gewisser sey als selbst seine eigne Existenz oder als $2 \times 2 = 4$. Ja der Gläubige fügt vielleicht hinzu, daß ihm das An-sich, die Objektivität im wissenschaftlichen Sinne, die Frage, ob und was Gott an sich seyn möge, vollkommen gleichgültig sey; ihm genüge es, mit höchster Gewißheit zu wissen, was Gott für ihn sey. Damit aber ist in schärfster Form ausgesprochen, daß diese Gewißheit in ihrer höchsten Potenz nur für das gläubige Subjekt existire; und daraus folgt mit unleugbarer Evidenz, daß sie

durch die Beschaffenheit des gläubigen Subjekts, durch die Persönlichkeit wesentlich bedingt seyn muß.

Diese Bedingtheit läßt sich in der That schlechthin nicht leugnen, sobald einmal zugegeben werden muß, daß es überall möglich ist, den Inhalt des Glaubens anders aufzufassen, als er in der herrschenden Religion und von den verschiedenen Gläubigen aufgefaßt erscheint, — eine Möglichkeit, die in der thatsächlichen Existenz verschiedener Religionen, Confessionen und Glaubenslehren zur Wirklichkeit geworden ist. Diese Verschiedenheit beruht ja eben nur auf der Möglichkeit einer verschiedenen Auffassung des Glaubensinhalts. Die Entscheidung aber zwischen diesen vielen möglichen Auffassungen, das Endurtheil über ihre Wahrheit und Unwahrheit, kann nur in die Subjektivität fallen. Denn gesetzt auch, daß die Gründe und Gegengründe, auf denen — bewußt oder unbewußt — die Entscheidung und damit die Gläubigkeit des Subjekts beruht, rein objektiver Natur wären, so würde doch immer die Subjektivität den Ausschlag geben, weil es, wie gezeigt, für die Stärke der Gründe und Gegengründe keinen objektiven Maaßstab giebt. Nun sind aber die Gründe und Gegengründe keineswegs rein objektiver Natur. Denn zunächst steht die Sache selbst, um die es sich handelt, dem Menschen nicht rein äußerlich, objektiv gegenüber. Der Glaubensinhalt betrifft vielmehr theils die Natur des Menschen selbst, theils, sofern er das Wesen Gottes und sein Verhältniß zum Menschen bestimmt, die höchsten Interessen, das ganze Wohl und Weh jedes Subjekts. Nun ist es zwar keineswegs unmöglich, die Einmischung dieser subjektiven Interessen, Wünsche, Neigungen, Sympathieen rc. von der Auffassung der eignen Natur des Menschen und des göttlichen Wesens abzuwehren. Aber der religiöse Glaube fordert gar nicht diese Abwehr. Es ist vielmehr seine specifische Eigenthümlichkeit, daß er überall, wo er seinen Inhalt in bestimmten Glaubenssätzen als allgemeingültige Wahrheit ausspricht und deren Annahme fordert, wo er also als bestimmte positive allgemeingültige Lehre, als Religion, auftritt, sich nicht an Ver-

nunft und Verstand (die objektiven, auf das Allgemeine gerichteten Kräfte der menschlichen Natur), sondern an das Gewissen, an die Gefühle und Empfindungen, das Wollen und Streben, Sehnen und Hoffen der Menschen, d. h. an die subjektive Seite der menschlichen Persönlichkeit sich wendet; daß er verlangt, das Subjekt solle in seinem Inhalte sich selbst wiederfinden, mit ihm ganz und gar zusammenschmelzen, ihn zu Fleisch und Blut des eignen Wesens verwandeln. In diesem Verlangen ist deutlich ausgesprochen, daß die Glaubenslehre auf der gleichen Verschmelzung ihres Inhalts mit derjenigen Subjektivität, die ihr Träger ist, beruht. Von allen positiven Religionen wird daher anerkannt, daß nur da wahrer Glaube, ächte Religiosität sey, wo der Glaubensinhalt dergestalt in den Kern der Persönlichkeit, in das eigenste Selbst des Menschen eingegangen erscheine, daß beide Eine untrennbare Einheit bilden und der Glaube als das innerste Lebensprincip des Subjekts, als das Grundmotiv seines Denkens, Wollens, Thuns und Lassens sich bewährt. Eine solche Einigung ist aber nur möglich, wo das Subjekt entweder in dem Glaubensinhalte unmittelbar den Ausdruck seines eigenen subjektiven Wesens wiederfindet, oder durch eigne Selbstbestimmung sein Wesen diesem Inhalte assimilirt, oder endlich durch Modification des Inhalts ihn seinem Wesen anpaßt.

Sonach aber ergiebt sich von den verschiedensten Seiten her, daß der religiöse Glaube, obwohl er die reine Objektivität und Allgemeingültigkeit seines Inhalts behauptet, doch wesentlich *persönliche Ueberzeugung* ist. Die objektive Gültigkeit, die Wahrheit seines Inhalts ist damit keineswegs ausgeschlossen. Aber diese Wahrheit wird nur zum religiösen Glauben, indem sie zur persönlichen Ueberzeugung des Subjekts wird. Wo das Subjekt aus *nur objektiven* Gründen, in Folge *wissenschaftlicher* Untersuchung, nach *wissenschaftlich* genauer Erwägung der Gründe und Gegengründe, den Glaubensinhalt als wahr erkennt, da wird diese Erkenntniß zwar aus den dargelegten Gründen ebenfalls nur ein Glauben, kein Wissen zu nennen seyn, aber es ist kein *religiöser* Glaube,

sondern ein philosophisches Glauben. Denn der Inhalt desselben bleibt hier dem forschenden, erkennenden, ihn für wahr haltenden Subjekte objektiv gegenüberstehen; es folgt keineswegs, daß das Subjekt mit der erkannten Wahrheit in Eins zusammenschmelze, sich selbst zu ihr bestimme und an sie hingebe. Hierdurch also, durch das Moment der persönlichen Ueberzeugung, unterscheidet sich der religiöse Glaube von Allem, was etwa die Philosophie auf ihrem Wege freier voraussetzungsloser Forschung vom Seyn und Wesen Gottes zu ermitteln vermag. Eben dadurch unterscheidet sich aber auch der religiöse Glaube von der bloßen subjektiven Meinung. So viele Menschen es auch geben mag, die, weil sie selbst in religiösen Dingen nur eine subjektive Meinung haben, auch allen Glauben für bloße Meinung erklären, so viele andre es geben mag, die, obwohl ihr Glaube in Wahrheit nur eine subjektive Meinung ist, doch gern für Gläubige gelten möchten oder in erwünschter Selbsttäuschung sich selbst dafür halten, nimmer wird der religiöse Glaube die prätendirte Verwandtschaft der subjektiven Meinung mit ihm anerkennen; überall wird es bei genauerer Beobachtung leicht seyn, ihn von der angeblichen Schwester wie von den betrügerischen Copien seines Wesens zu unterscheiden. Denn der bloßen Meinung fehlt gerade die Hauptsache, die Seele des Glaubens, jener Lebenshauch, der von der lebendigen Persönlichkeit ausgeht, jene tiefe innige Harmonie zwischen dem Innern und Aeußern, dem Denken und Wollen, dem Wort und der That, der Lehre und dem Leben, kurz jener Beweis des Geistes und der Kraft, den der Glaube allein als das Zeichen seiner Wahrheit gelten läßt.

Fassen wir die Ergebnisse unsrer Erörterung zusammen, so erscheint der religiöse Glaube und damit die Religion überhaupt zwar insofern mit der Philosophie verwandt, als er nicht nur seinem Inhalte Objektivität und Allgemeingültigkeit, also die gleiche Wahrheit, auf welche die Wissenschaft Anspruch macht, beilegt, sondern auch sein Inhalt im Wesentlichen gleichermaßen nur ein Ergänzungswissen derselben Art und Gattung ist, wie

rung gerichtet ist. Jene **zweite** Form dagegen ist mehr eine reelle, praktische, nach **außen** hin gewendete Thätigkeit. Denn sie geht ganz und gar im s. g. Proselytenmachen auf und betrachtet die Seelen der Ungläubigen, der Ketzer, der Schwach- und Halbgläubigen wie einen gegebenen Stoff, der zweckgemäß zu behandeln, zu verarbeiten, umzubilden ist. Sie ist historisch nicht wohl accreditirt. Allein was man auch gegen den Bekehrungseifer und die oft abscheulichen Mittel, die er gebraucht, einzuwenden haben mag, — aus der Natur des religiösen Glaubens folgt mit innerer Nothwendigkeit, daß er auch Andre zu sich zu bekehren trachten muß, und soweit man die Berechtigung des religiösen Glaubens selbst anerkennt, muß man auch die Berechtigung dieses Strebens gelten lassen. Denn weil der Glaube mit der ganzen Persönlichkeit in Eins verschmilzt, so kann der Gläubige nicht umhin, danach zu trachten, alle diejenigen, für die er Liebe, Zuneigung, Theilnahme empfindet, zu denen er sich hingezogen fühlt und mit ihnen in Liebe sich einigen möchte, auch im Glauben mit sich zu verbinden. Und da er zugleich überzeugt ist, im Glauben den Schatz seines Lebens zu besitzen, da es ihm feststeht, daß vom Glauben das Wohl und Wehe, das entscheidende Geschick des Menschen abhängt, so wird es ihm zugleich zur moralischen Pflicht, zum Gebote der Menschenliebe, alle seine Brüder zu dem gleichen Heile hinzuleiten. Alle Bekehrungsthätigkeit aber kann, der Natur der Sache nach, nur darauf hinarbeiten, die ganze Subjektivität des Ungläubigen soweit zu ändern, daß sie dem wesentlichen Inhalte des Glaubens conform werde, ihm sich selbst assimilire und so von selbst mit ihm zur Einheit sich zusammenschließe. Die Bekehrung muß daher gleichmäßig auf das Gefühl, das Erkenntnißvermögen und den Willen einzuwirken suchen. Darum wird sie ebensosehr belehren als ermahnen, ebensosehr durch das erklärende Wort Irrthümer, Zweifel und Einwendungen zu beseitigen, als durch das belebende Beispiel den schwachen Willen zu kräftigen, kurz durch beide Mittel, durch Wort und Werk, die Seele des Ungläubigen zu gewinnen suchen müssen. Die Ausbildung der Lehre, welche

durch diese zweite Form der Glaubensthätigkeit gefordert ist, wird daher mehr einen wissenschaftlichen (theologischen) Charakter annehmen müssen; die Handlungen dagegen, die von ihr ausgehen, werden vorzugsweise Werke der Liebe und Barmherzigkeit, der Aufopferung und Selbstverleugnung, Hülfsleistungen im weitesten und größten Sinne des Worts seyn müssen. Natürlich indeß wird sie zugleich danach trachten, auch die Sitten und Gewohnheiten der Menschen, die Formen und Einrichtungen des menschlichen Daseyns, dem Glaubensinhalte gemäß umzugestalten, wie umgekehrt jene erste Form der Glaubensthätigkeit auch in Werken der Liebe und Selbstverleugnung die Höhe der sittlichen Kraft, die ihr innewohnt, bekunden wird. — Diese beiden Thätigkeitsformen entsprechen den beiden großen Charaktertypen des männlichen Wesens, die erste dem Zuge desselben nach eigner Ausbildung und freier Selbstbethätigung, die zweite dem Drange nach jener mehr äußerlichen Wirksamkeit, welche, ohne an sich selbst zu denken, der Außenwelt sich zukehrt, und den in ihr sich darbietenden Stoff ergreift, um ihn, je nach den verschiedenen Zielen die sie verfolgt, zu bearbeiten. —

Ueberall aber, wo der Glaube thätig auftritt, ist ihm das Wort wie die That nicht *an sich selbst* von Bedeutung, er will kein Werk stiften, das *für sich* Geltung hätte, sondern Wort wie That gelten ihm nur als Folge und Ausdruck seiner eignen Natur: er spricht und handelt, er lehrt und wirkt nur um seiner selbst willen, um Glauben zu zeigen und Glauben zu stiften. Das Wort ist ihm daher zugleich That, die Lehre keine bloße Doctrin, sondern Selbstbekenntniß, Zeugniß, dessen Inhalt nicht bloß als wahr anerkannt werden, sondern in den innersten Kern der Subjektivität des Andern aufgenommen seyn will. Eben so ist ihm die That kein äußeres Werk, sondern nur eine andre Form des Bekenntnisses, Selbstbethätigung, die nicht belobt, als recht und gut angesprochen werden will, sondern theils nur den eignen Glauben, von dem sie ausgeht, zu bekräftigen und zu beleben, theils durch Nacheiferung Glauben in Andern zu erwecken trachtet. Diese Selbständigkeit und Abrundung in sich, in wel-

cher der Glaube nur auf sich beruht, nur von sich selbst ausgeht und zu sich selbst zurückkehrt, ist wiederum eine Folge der innigen Verschmelzung desselben mit der ganzen Persönlichkeit: denn es ist eben das Wesen aller Persönlichkeit, ein Centrum für sich zu bilden, das den Umkreis der Dinge ebensosehr auf sich als sich auf ihn bezieht. Sie ist aber auch zugleich Ausdruck jener eigenthümlichen Selbstgewißheit, die den ächten Glauben überall charakterisirt. Weil er mit dem innersten Selbst der ganzen Persönlichkeit Eins geworden, ist die Wahrheit seines Inhalts, das Daseyn seines Gottes, dem Gläubigen so gewiß wie seine eigne Existenz: beide sind ihm identisch, und die Forderung, seinen Glauben, seinen Gott aufzugeben, ist ihm gleichbedeutend mit der Forderung, sein Leben zu lassen. Daher die Festigkeit und Freudigkeit, mit der er dem Märtyrertode entgegengeht. Daher das Selbstvertrauen, die unerschütterliche Zuversicht und zweifelsfreie Sicherheit, mit der er überall, in Thun und Leiden, in Wort und Handlung, in Leben und Tod auftritt. In dieser Selbstgewißheit liegt ein Theil des Zaubers, der wunderbaren Kraft und Gewalt, die der wahre Glaube über die Gemüther der Menschen ausübt, ein Theil der großartigen Erfolge, die seine Thätigkeit überall begleiten. Aber diese Selbstgewißheit würde ihre Wirkung selbst zerstören, ihre Macht zu Grunde richten, wenn sie nur auf das Selbst des Gläubigen, auf die schwache menschliche Persönlichkeit sich stützte und beriefe. Damit wäre sie nur Ausdruck eines Egoismus, der das Siegel seiner Ohnmacht an der eignen Stirn trüge. Allein sie ist eben nicht bloße Selbstgewißheit des S u b j e k t s, sondern Selbstgewißheit des G l a u b e n s, und damit zugleich G o t t e s gewißheit. Der Glaube obwohl mit dem eigensten Selbst des Gläubigen verwachsen, macht doch, wo er rein ist, keine selbstischen Ansprüche. Der im lautern Glauben Lebende, bemerkt Romang mit Recht, beschäftigt sich nicht mit sich selbst, er bildet sich nicht ein, die Wahrheit selbst errungen und in seinen Besitz gebracht zu haben; er empfindet nur daß er derselben theilhaftig ist, und kein persönliches Gefühl mischt sich in sein Bewußtseyn, es wäre denn

das Gefühl des Glücks, der Wahrheit theilhaftig, des Zeugnisses derselben gewürdigt zu seyn. Und hierin noch mehr als in jener zweifelsfreien Sicherheit liegt das Geheimniß seiner Kraft: nicht im Gefühl persönlicher Ueberlegenheit, sondern im Bewußtseyn der Wahrheit, welcher er selbst unterworfen ist, verlangt er Zustimmung und Gehorsam, und der Drang seiner Ueberzeugung wird ihm zu einem von Oben erhaltenen Auftrage sie auszubreiten. Daher wirft er sich in diese Thätigkeit mit einer uninteressirten Leidenschaftlichkeit, welche seiner Sprache und seinen Handlungen eine Zuversicht und Autorität giebt, wie sie die anspruchsvollste Wissenschaft nicht sich zu geben vermag (Romang: Ueb. d. Wesen, die Bedeutung und Behandlung des Glaubens, in d. Deutschen Zeitſ. f. christl. Wissenſ. u. christl. Leben, 1854, No. 43 f. Vgl. Guizot: Quel est le vrai sens du mot foi, in den Méditations et études morales, Par. 1852). —

Allein der Glaube erscheint keineswegs überall rein und lauter; er zeigt sich vielmehr in der Wirklichkeit meist getrübt durch die Schwächen und Fehler der Individualität der Gläubigen. Indeß noch in diesen Trübungen, ja selbst in den nur zu häufigen Verzerrungen seiner Gestalt, bekundet sich überall sein eigenthümliches Wesen. Weil er so völlig in die Subjektivität des Gläubigen und sie in ihn eingeht, wird zunächst die Auffassung, die Form (und Darstellung) des Wahrheitsgehaltes, den er sich beilegt, stets eine mehr oder minder subjektive seyn. Aber aus demselben Grunde wird er doch durchweg geneigt seyn, diese besondre subjektive Form mit dem allgemeingültigen, objektiven Inhalt dergestalt zu identificiren, daß ihm mit der Aenderung der Form auch der Inhalt als ein wesentlich andrer erscheinen wird: weil er, in der eignen Subjektivität befangen, sich den Inhalt nicht wohl in einer andern Gestalt zu denken vermag, wird er die Möglichkeit einer andern Auffassung leugnen und jede formelle Abweichung für eine Verletzung der Wahrheit selbst erklären. Daher jene Ausschließlichkeit, jene Absonderungsgelüste, jene Neigung zu confessionellem Formalismus, zu Verwandlung der Dogmen in Gesetze, zur Sekten- und Conventikelbildung bei

so vielen Gläubigen. Wo zu dieser Neigung eine große Reizbarkeit des Gefühls und Fülle der Phantasie hinzutritt, wird sie leicht zur Schwärmerei, ja zu jenem wüsten Treiben und Drängen der „Schwarmgeister" führen, mit denen Luther so viel zu kämpfen hatte. Wo dieselbe Neigung mit Strenge der Gesinnung, Schärfe des Charakters, Beschränktheit des Geistes und Halsstarrigkeit des Willens zusammentrifft, wird sie zu entschiedener Intoleranz, zu Streitsucht und Unverträglichkeit sich ausbilden. Und wo mit dieser die Leidenschaftlichkeit des Temperaments oder Herrschsucht, Hochmuth und Dünkel sich verbinden, wird sie in Fanatismus und Verfolgungssucht ausarten. Damit entsteht aus der natürlichen Herrschaft, die der Glaube über das Gemüth, das ganze Wesen und Leben des Gläubigen ausübt, die unnatürliche Sucht, alle Geister unter das gleiche Joch desselben Glaubens zu beugen und so jenen furchtbarsten Despotismus, der Theokratie und Hierarchie zu gründen, der im Namen Gottes als Vertreter des höchsten, an kein Recht und Gesetz gebundenen Willens die Gewissen knechtet und damit das Fundament aller Sittlichkeit und Freiheit zerstört. Dadurch wird auch erst das natürliche Streben, Andre im gleichen Glauben mit sich zu einigen, zum falschen Bekehrungseifer, dem alle Mittel gerecht sind, wenn sie nur zum Ziel führen. —

Alle diese Mißbildungen in den verschiedensten Formen zeigt die Geschichte der Religion leider fast auf jedem ihrer Blätter. Dazu kommt bei'm einzelnen Gläubigen leicht eine gewisse Empfindlichkeit. Weil er seinen Glauben so ganz Eins mit seiner Persönlichkeit fühlt, empfindet er die Nicht-Anerkennung seiner Ueberzeugung als eine Mißkennung seiner Person und seines Charakters, der Angriff auf jene wird ihm zu einem Angriff auf ihn selbst, und wenn er noch einigen Werth auf seine Person und die Achtung bei den Menschen legt, wird er die Beleidigung mit Entrüstung zurückweisen. Daher das berüchtigte odium theologicum. Und weil er seinen Glauben, wie gesagt, als den Schatz seines Lebens, als das Heil seiner Seele, als die größte Gabe und Gnade erkennt, wird ihm von dem hohen Werth, den

er auf ihn legt, leicht auch ein Abglanz auf das Gefäß, das den Schatz in sich birgt, zu fallen scheinen: er wird vor sich selbst, dem so hoch Begnadigten, leicht ein Gefühl der Hochachtung und Verehrung empfinden, das dem Dünkel auf ein Haar ähnlich sieht und jedenfalls leicht zu jenem geistlichen Hochmuthe führt, der da Gott dankt daß er nicht ist „wie Dieser Einer.“ Auch die Wissenschaft verleitet zum Hochmuth, auch der Gelehrte, der Künstler, der Dichter ist leicht reizbar, empfindlich. Aber der Hochmuth der Wissenschaft und Kunst, der Geburt, des Reichthums rc. ist erträglicher, theils weil er sich offen giebt, wie er ist, und nicht im Widerspruch mit sich selbst, von Bescheidenheit und Demuth, von den göttlichen Gnadenerweisungen und der eignen Unwürdigkeit überfließt, theils weil er sich verächtlich abkehrt von denen, die unter ihm stehen und in das Allerheiligste der eignen Persönlichkeit zurückweicht. Der Hochmuth des Glaubens dagegen sucht unter dem Deckmantel der Menschenliebe und des göttlichen Geheißes sich Anerkennung zu erzwingen, verfolgt seine Gegner und trachtet sie unter seine Herrschaft zu beugen.

Jene Abrundung endlich, jene Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit des Glaubens verleitet ihn leicht, sich nicht nur als das Fundament des Baus der menschlichen Gesellschaft, nicht nur als den Mittelpunkt der Welt zu betrachten, sondern auch den ganzen Umkreis des Daseyns in das Centrum, den Bau gleichsam in sein eignes Fundament versenken zu wollen. Wie der Gläubige leicht intolerant gegen Andersdenkende wird, so wird der Glaube selbst leicht exclusiv gegen andre Gebiete des Lebens, gegen Wissenschaft, Kunst, Recht und Moralität, und sucht sie zu beschränken oder doch unter seine Botmäßigkeit zu bringen. Es wird dem Gläubigen, weil ihm selbst die Wahrheit so schlechthin gewiß und unzweifelhaft erscheint, schwer, das Recht der freien Forschung und damit des Zweifels anzuerkennen. Es wird ihm, weil ihm selbst der Wille Gottes als das unverbrüchliche Gesetz alles Thuns und Lassens so schlechthin feststeht, ebenso schwer, daneben noch ein auf die menschliche

Recensionen.

Ueber Realismus und Idealismus.

Mit Beziehung auf die Schrift: „Die Weltalter, von Dr. K. Ch. Planck, Privatdocent der Philosophie an der Univ. Tübingen. Tübingen 1850."

Das Werk, dessen Titel wir angegeben haben, umfaßt die ganze Philosophie. Der erste Theil gibt das eigentliche System des Verf., welches schon in der Ueberschrift sich als System des reinen Realismus ankündigt, der zweite Theil dagegen (für welchen eigentlich allein der für das Ganze gewählte Titel paßt,) die Philophie der Geschichte. Bewegt sich der Streit der Philosophen in unseren Tagen vornehmlich wieder um den übrigens durch die ganze Geschichte der Philosophie sich hindurchziehenden Gegensatz des Realismus und Idealismus; so ist ein näheres Eingehen in die Ideen des Verf. um so mehr begründet, als derselbe eine gründliche philosophische, freilich von den Voraussetzungen derjenigen Systeme, insbesondere der einseitig idealistischen, welche er bekämpft, durchaus nicht freie Geistesbildung zu erkennen gibt.

Gleich der erste §. seines nicht weniger als 883 Seiten umfassenden Werkes, soviel wir wissen, der Erstlingsschrift des Verf., in welcher die Philosophie, wie Athene aus dem Haupte des Olympiers, sogleich vollendet in allen ihren Theilen an's Tageslicht tritt, behandelt eine derzeit mit Recht in den Vordergrund der philosophischen Forschung getretene, unmittelbar den innersten Geist der Philosophie, ihre Voraussetzungslosigkeit betreffende Frage, nämlich das Problem des Anfangs des Wissens. Planck versteht darunter den Anfang des philosophischen Wissens; aber er konnte mit Recht blos einfach von dem Anfang des Wissens reden. Denn das unphilosophische, in den Voraussetzungen der bloßen Empirie und des Autoritätsglaubens befangene Wissen ist kein wahres, eigentliches Wissen; nur das philosophische Wissen verdient diesen Namen, und, so sehr die Philosophirenden wieder unter sich streiten mögen über die Realisirung der Idee des Wissens, — in dieser Idee

selbst, dem Höchsten, was es für den freien Geist geben kann, dem Elemente der reinen Wahrheit, sind sie doch alle einig.

Realismus und Idealismus sind vieldeutige Worte, mit welchen man schon den verschiedenartigsten Sinn verbunden hat, Was bedeuten sie? Die Idee des philosophischen Wissens läßt eine principiell verschiedene Form ihrer Selbstverwirklichung zu, jenachdem diese eine idealistische oder eine realistische Gestaltung annimmt. Ist nämlich das Wissen ein seiner Nothwendigkeit bewußtes Erkennen des Seyenden, so können wir zu diesem Erkennen entweder rein von dem der Vernunft immanenten, also apriorischen Denken und Anschauen (dem Idealen) aus, oder aber dadurch zu gelangen suchen, daß wir von einem dem Denken vorausgesetzten, ihm gegebenen und von ihm unabhängigen Seyn (dem Realen) ausgehen und erst von ihm aus zu dem das unabhängige Seyn begreifenden Denken fortgehen. In jenem Falle ist das System reiner Idealismus, in diesem Falle reiner Realismus. Aber es erhellt schon aus unserer Definition beider Gestaltungen der Idee des Wissens, daß in der That der reine Idealismus so unmöglich und unausführbar ist, als der reine Realismus. Denn wenn die idealistische Philosophie auch noch so erschöpfend vom reinen Ich aus alle apriorischen Begriffe und Anschauungen entwickelt, so haben diese doch nur eine subjektive Bedeutung, sind nur Akte unseres Denkens und Anschauens, solange nicht erwiesen ist, daß ihnen ein von unserem Denken und Anschauen unabhängiges, darum objektives Seyn entspreche; das aber kann der Idealismus nur beweisen, wenn er über sich selbst hinausgeht. Umgekehrt will der reine Realismus nur das vom Denken Unabhängige als Princip des Wissens gelten lassen, (und das muß er als reiner Realismus), so muß er das vom Denken Unabhängige als Princip beweisen, und das kann er nur mittelst apriorischer Denkelemente, womit er sich selbst widerspricht.

Planck kündigt ein System des reinen Realismus ausdrücklich an. Wie nun beweist er den rein realistischen Anfang der Philosophie? „Warum ist — so lautet der wesentliche In-

allein nothwendige Allgemeinheit zu ihrem Inhalte hat, die dem beweisenden Denken immanente Nothwendigkeit, also ein idealistisches Princip als den höheren Grund voraus, auf welchem erst die Anerkennung der Anschauung und der Erfahrung als einer Erkenntnißquelle beruhen kann. Damit aber ist zugleich evident, daß Anschauung und Erfahrung nicht das einzige und nicht einmal das höchste Princip des Wissens, sondern daß sie, wenn sie wirklich eine Erkenntnißquelle sind, nur ein besonderes und formell abgeleitetes, weil in der formellen, dem Denken immanenten Nothwendigkeit begründetes Princip seyn können. Mit Einem Worte, das realistische Wissen kann, wenn es sich selbst versteht, sich nur auf das allgemeine Wissen, seine Gesetze und Principien gründen, sich nur als einen besonderen Zweig des allgemeinen Wissens erfassen und verwirklichen; aber eben deßwegen kann von einem Systeme des reinen Realismus philosophischer Weise gar nicht die Rede seyn. P. hat dieß unverkennbar selbst gefühlt; darum geht er an seine Deduktion mit den Worten: ohne Beantwortung der Grundfrage, warum nicht Nichts, sondern ein wirkliches, inhaltsvolles Seyn sey, scheint es keine Wissenschaft im unbedingten Sinne des Worts, sondern mehr oder weniger nur ein Wissen von Thatsachen oder von Gegebenem geben zu können. Aber es scheint nicht blos so zu seyn, sondern es ist so und zwar mit Nothwendigkeit, und eben deßwegen leidet sein ganzes Unternehmen an einem principiellen Widerspruch. Der Schluß, welcher die Deduktion des Verf. ausmacht, ist insbesondere ein disjunktiver und lautet in Kürze: das Wissen des Wirklichen kann nur entweder den reinen Begriff des Wirklichen oder die Erfahrung zu seinem Princip haben; ein Drittes, Mittleres giebt es nicht. Nun kann das Wissen des Wirklichen nicht den reinen Begriff des Wirklichen zu seinem Princip haben. Also ist nur das Zweite möglich; Erfahrung muß Princip der Philosophie seyn, diese muß reiner Realismus werden. Aber dieser Schluß und damit die ganze Deduktion des Verf. stützt sich auf den Satz vom ausgeschlossenen

Mittleren, Dritten, welcher, weil er die Nothwendigkeit davon, daß Erfahrung Princip des Wissens seyn soll, begründet, selbst nicht auf Erfahrung beruhen kann, damit aber den ganzen Schluß, die ganze Deduktion, die sich formell auf ihn gründet, unmittelbar selbst umstößt.

Allein auch hievon abgesehen, so enthält der philosophische Anfang, wie ihn P. bestimmt, noch eine andere Voraussetzung, nämlich die, daß der menschliche Geist des Wissens des Wirklichen theilhaftig werden könne. Darum, weil das reine Denken als solches noch keinen Anspruch darauf machen könne, Wissen des Wirklichen zu seyn, sollen wir von der Anschauung und Erfahrung ausgehen müssen. Aber können wir denn überhaupt einen Anspruch darauf machen, das Wirkliche zu wissen? Die Möglichkeit hievon bezweifelt nicht allein der Skepticismus, welcher einerseits an die selbst von den Naturwissenschaften evident erwiesene Subjectivität aller unserer Empfindungen erinnert, andererseits alle Begriffe nur als aus den Empfindungen gebildete, hiemit alles Fundaments ermangelnde und selbst unwahre Abstraktionen betrachtet, sondern die universelle kritische Skepsis ist es auch, mit welcher immer noch und zwar nothwendiger Weise das philosophische Wissen beginnt und seinen Anfang nimmt, indem es aus dem dogmatischen Schlummer in dem empirischen Denken und den widerspruchsvollen Autoritätsvorurtheilen erwacht. Es ist daher auch unumgänglich nothwendig, daß der Anfang des philosophischen, somit des ächten Wissens als ein kritisch skeptischer gefaßt werde. Keine Voraussetzung irgend einer Art, auch nicht einmal diejenigen, welche Planck sich zu machen erlaubt, daß wir nämlich des Wissens des Wirklichen fähig und theilhaftig seyen, darf die Philosophie machen. Auch diese Annahme, welche P. als erwiesen voraussetzt, ist durchaus willkührlich, unerwiesen, ein bloßes Vorurtheil, welches in der Philosophie keine Geltung hat. Der Anfang der Philosophie, wie ihn P. bestimmt, ist zwar richtiger Weise ein erkenntnißtheoretischer, kein realphilosophischer, wie der Spinoza's, welcher mit dem realphilosophischen Begriff der Sub-

stanz beginnt, oder der der alten Jonier u. A. Aber sein Fehler ist, daß er ein dogmatischer Anfang ist; hiedurch hebt P. die hohe Freiheit auf, welche der wahre Geist der Philosophie, ihr sie von jedem andern Wissen oder vielmehr Halb- und Scheinwissen unterscheidender charakteristischer Vorzug ist und in der reinen universellen, wiewohl nur formellen Voraussetzungslosigkeit des Denkens besteht.

Ich glaube in den vorangehenden Heften unsrer Zeitschr. bewiesen zu haben, daß der formell voraussetzungslose, kritisch skeptische Anfang der Philosophie in dem universell problematischen Urtheil: es ist möglich, daß allem, was wir denken, das Seyn sowohl entspricht als nicht entspricht, seinen logischen Ausdruck habe; daß sodann die erste dogmatische Setzung, zu welcher die Philosophie von jenem Anfang aus fortschreiten muß, in der Aufstellung der universellen apodiktischen Urtheile bestehe, welche zu ihrem Inhalt die Denkgesetze haben; daß endlich jede weitere dogmatische Setzung, auch die des Seyns des Denkens selbst in dem Sinne, in welchem dieß allein hier genommen werden kann, d. h. in dem Sinne nicht etwa des blos subjektiven, sondern vielmehr des objektiven Seyns, des Ansichseyns, erst nach jener ersten dogmatischen Setzung und auf Grund derselben hin erfolgen könne, wenn die Philosophie streng methodisch verfahren will. Giebt man mir nun zu, daß der Unbestreitbarkeit und Unbezweifelbarkeit des Seyns des Denkens d. h. der Unmöglichkeit, das Denken als nicht seyend zu denken, in Wahrheit eine Denknothwendigkeit und, näher zugesehen, das Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs zu Grunde liege; so ist eben damit alles zugegeben, was ich wünsche. Denn es ist eben damit zugegeben, daß die Unbestreitbarkeit und Unbezweifelbarkeit des Seyns des Denkens eine logische Folge von der Wahrheit der Denkgesetze sey, folglich auch erst nach dem Erweise des Seyns der letzteren methodisch richtig dargethan werden könne, nicht umgekehrt. Soll insbesondere die Philosophie mit dem universell problematischen Urtheil Ernst machen, so kann unmöglich die Rechtfertigung des Satzes, daß

das Denken sey, an sich, objektiv sey, zugleich das Erste seyn, womit die Philosophie beginnen muß; denn im letzteren Fall wäre das universell problematische Urtheil bereits von Anfang an limitirt, also von Anfang an kein schlechthin universelles mehr.

Man verwechsele nur nicht das Seyn des Denkens mit dem Wissen von der Nothwendigkeit dieses Seyns. Jedes Urtheil, auch das schlechthin universell problematische, ist ohne Zweifel eine Denkhandlung, ist also auch ein Denken; das habe ich bereitwillig zugestanden und selbst behauptet. Aber nicht jedes Denken, nicht jedes Urtheil, weiß darum von der Nothwendigkeit (Unbestreitbarkeit, Unbezweifelbarkeit) des Seyns des Denkens. Dieses Wissen des Denkens von der Nothwendigkeit seines eigenen Seyns erfolgt erst durch einen Akt der Reflexion des Denkens auf sich selbst, auf seine schon vorangehende Thätigkeit, ist daher nicht mit jeder Denkthätigkeit selbst gegeben; es setzt überdieß nothwendig das Wissen von den allgemeinen Normen, nach welchen überhaupt die Denknothwendigkeit, das nothwendige Denken eines Seyns sich bestimmt, d. h. von den Denkgesetzen als solchen, die durch sich selbst gewiß sind, voraus. In methodologischer Hinsicht kann also die Selbstgewißheit des Denkens von seinem eigenen Seyn nicht der Anfang des philosophischen Wissens seyn. Streng methodisch muß aber die Philosophie verfahren; die Form ist ihr nicht gleichgültig; sie ist ihr Element, durch welches sie sich allein den reinen, freien Besitz der Wahrheit sichert, soweit wir desselben überhaupt fähig sind. Ein Anderes ist also das Ansich, dasjenige, was objektiv jedes Denken, auch das allererste ist, ein Anderes das Seyn dieses Ansich für das Denken, der Grad und die Stufenfolge, in welcher das Ansich auch für uns subjektiv wird, subjektiv in seiner Nothwendigkeit uns zum Bewußtseyn kommt.

Streng genommen, setzt an sich oder in objektiver Hinsicht jeder Anfang der Philosophie, auch der rein kritisch skeptische, nicht allein das Seyn des Denkens, sondern auch das

Seyn der Außenwelt, wie das Seyn aller der psychologischen Vermittlungen, auf welchen das Denken beruht, des Empfindens, Wahrnehmens, Gefühls, Vorstellens u. s. w. voraus. Denn es giebt in der That kein menschliches Denken ohne ein Objekt, worauf es sich bezieht und von welchem es sich unterscheidet, und ohne eine Basis, auf welcher es ruht. Wir müßten also, wenn wir nur hierauf sehen wollten, ohne Weiteres dem rein dogmatischen, empirischen Realismus huldigen, welcher die Philosophie auf die Psychologie als die Grundwissenschaft gründete. Allein in subjektiver Hinsicht ist dieß schlechthin unmöglich. Daß das Denken nicht ohne ein Objekt und eine reale Basis denkbar sey, das muß erst bewiesen werden, und dieser Beweis ruht auf Principien, Gesetzen des Denkens, die nicht ohne Weiteres klar und evident sind, von denen vielmehr selbst allererst dargethan werden muß, daß sie sich selbst begründen, und die Denknothwendigkeit ihres Seyns in sich selbst tragen, wie sie die Principien sind, auf welchen das nothwendige Denken eines jeden anderen Seyns beruht. Es wäre auch ein Irrthum zu glauben, daß die allgemeine Denknothwendigkeit der Grund der Denknothwendigkeit der Denkgesetze sey, also methodologisch ihnen vorausgesetzt werden müsse; vielmehr besteht die allgemeine Denknothwendigkeit selbst in dem Bestimmtseyn des Denkens durch seine Gesetze und ist nichts als dieses Bestimmtseyn selbst.

Die Begründung des realistischen Wissens ist also nicht so leicht, wie Planck zu glauben scheint. Die Lehre von den Denkgesetzen, wie überhaupt die ganze Wissenschaftslehre mit P. an den Schluß des ganzen Systems stellen, heißt die nothwendige systematische Entwicklung des Wissens gänzlich umkehren. Schon der bloße Beweis davon, daß es ein realistisches Wissen für uns gebe, daß also unserem Denken ein Seyn im wahren Sinne des Wortes, also ein vom Denken Unabhängiges entspreche, setzt schlechterdings die Wahrheit der Denkgesetze der Identität, des Widerspruchs und des Grundes voraus, welche demnach zu allererst von der betreffenden Disci-

plin der Philosophie — und diese kann nur die Wissens-lehre seyn — festgestellt werden muß. Vollständig geführt aber kann jener Beweis nur werden, wenn gezeigt wird, daß nicht nur ein reales Seyn des Denkens mit Nothwendigkeit müsse angenommen werden, sondern daß auch ein Seyn außerhalb des Denkens, also ein materielles Seyn als das Unabhängige und unsere Empfindungen Erregende trotz aller Subjektivität unserer sinnlichen Affektionen kraft des Denkgesetzes des Grundes vorauszusetzen sey. Auch dieser Beweis jedoch, welchen P. nicht geführt hat, kann nur in die Wissenslehre fallen, welche demnach die erste, weil jede Philosophie des Wirklichen, der Natur und des Geistes, bedingende Wissenschaft ist.

Indeß, wenn nun auch bewiesen ist, daß es ein reales Wissen gebe, d. h. daß unserem Denken ein von ihm Unabhängiges, das Seyn der Natur und des wirklichen Geistes, überhaupt entspreche, ja ihm selbst in objektiver Beziehung sogar vorauszusetzen sey; so ist damit der Realismus, sofern er ein Erkennen des Realen selbst seyn soll, noch keineswegs vollkommen begründet. Denn damit ist erst die allgemeine Möglichkeit eines Erkennens des Wirklichen, noch nicht aber die Wirklichkeit dieses Erkennens begründet. An dieser Wirklichkeit hat aber jene Möglichkeit ihren nothwendigen Zweck; diese letztere muß also zu der ersteren fortgehen. Wollen wir nun das Wirkliche wirklich erkennen, so müssen wir nicht nur wissen, daß ein solches Wirkliches für uns ist, sondern auch was es ist. Und hier gelangen wir zu weiteren apriorischen, hiemit idealistischen Voraussetzungen des Realismus, deren Realität ihrerseits auf das Daß eines Realen für unser Bewußtseyn, also auf die allgemeine Gewißheit sich gründet, daß es ein Unabhängiges von unserem Denken für unser Denken gibt. Denn wollen wir von irgend einem Wirklichen oder einer Reihe, einer Art und Gattung des Wirklichen, einen Begriff bilden, welcher das Was desselben, seine Wesenheit, Qualität oder Quantität enthält; so setzt dieß die allgemeinen Begriffe der Wesenheit, Qualität und Quantität, also die Kategorien, als unserem Bewußtseyn be-

reits immanente Denkbestimmungen voraus. Selbst die einfachste Wahrnehmung, z. B. dieses Papiers als eines so und so beschaffenen Dinges enthält schon die Kategorie des Dinges und seiner Eigenschaften. Ebenso beruhen die allerersten Wahrnehmungsurtheile, wie z. B. die Urtheile: es donnert, diese Rose ist roth u. s. w., auf den Kategorien, und zwar das erste dieser Urtheile, welches eine bestimmte Lufterschütterung als durch den Donner hervorgebracht setzt, auf der Kategorie der Ursache und der Wirkung, das zweite, welches von einem Dinge eine Eigenschaft aussagt, auf der Kategorie des Dinges und seiner Eigenschaften. Die Kategorien aber können, wenn sie schon den allerersten Wahrnehmungen und Wahrnehmungsurtheilen zu Grunde liegen, nicht selbst von den Wahrnehmungen abstrahirt, sie müssen folglich vom Denken gleichzeitig mit den ersten Empfindungen producirt und insofern als selbstthätige, ursprüngliche, nichtabstrahirte Productionen des Denkens apriorischen Ursprungs d. h. rein im Wesen, der ursprünglichen Natur des Denkens begründet seyn. Allein dieß läßt sich nicht allein von den Grundbegriffen, sondern auch von den intellektuellen Grundanschauungen der Vernunft, zu welchen Kant und nach ihm die meisten Philosophen Zeit und Raum rechneten, zu welchen aber auch die Zahl gehört, mit vollkommener Evidenz beweisen. Diesen Beweis hier zu führen, verbietet uns die Rücksicht auf den Raum. Darum beschränken wir uns darauf, uns auf die unumstößliche Thatsache zu berufen, daß die reine Mathematik die nothwendige Voraussetzung aller reellen Wissenschaft der Natur, insbesondere aller ihrer Raum-, Zeit- und Bewegungsgesetze ist, selbst aber nicht auf diese realen Naturgesetze sich gründet, sondern schlechthin in der Natur der Zahl, der Zeit und des Raumes ihre innere, apriorische Vernunftnotbwendigkeit hat. Die Grundbegriffe und intellektuellen Grundanschauungen der reinen Vernunft, welchen Kant fälschlich nur einen formellen und subjektiven Werth zuerkannte, sind daher die idealistischen, aber selbst realen Voraussetzungen der Erkenntniß des Was alles Wirklichen, seiner

Qualitäts- und Quantitätsbestimmungen, mit Einem Wort der gesammten Natur und der Art und Weise ihrer Bethätigung.

Es ließ sich im voraus erwarten, daß Planck, obwohl er ein System des reinen Realismus ankündigte, doch auf die idealistischen Prämissen des realen Erkennens werde zurückgehen müssen. Das thut er denn auch in der That. „Wenn auch — so läßt sich der Verf. des Systems des „reinen" Realismus vernehmen — das Wissen auf eine Ableitung des inhaltsvollen Wirklichen von dem reinen Begriff des Wirklichen überhaupt als etwas sich rein Widersprechendes verzichten muß, so ist dadurch doch keineswegs aufgehoben, daß sich die bestimmte inhaltsvolle Wirklichkeit als das vollkommene Gegentheil des Nichts mit immanenter Nothwendigkeit ergebe. Denn mitten inne zwischen dem reinen Bewußtseyn und dem Entäußertseyn zum Objekt steht als die wahrhafte Vermittlung beider die Anschauung a priori. Sie als das zugleich Ideale und doch ebensosehr dem reinen Bewußtseyn entgegengesetzte, von ihm unabhängige Reale ist allein die wahrhafte Synthese zwischen der rein idealen (d. h. dem reinen Denken angehörigen) Nothwendigkeit, mit welcher ein Wirkliches überhaupt gesetzt wird, und der wahrhaft realen, von dem Bewußtseyn unabhängigen Weise des Seyns des Wirklichen für das Subjekt." Aus der apriorischen Anschauung in Verbindung mit dem reinen Begriffe des Wirklichen (der Kategorie) verspricht sogar P. alle Wirklichkeit zu produciren. Das Wissen, behauptet er, müsse ein wirkliches Erzeugen alles Inhalts werden, wie dieß von dem unbedingten Wissen gefordert werde. Zwar setze der Begriff eines Erzeugens alles Inhalts im Wissen selbst eine nothwendige Duplicität der Faktoren, das Denken und die von dem Denken unabhängige Passivität (die Anschauung). Allein indem von dem Denken, von dem Begriffe des unabhängigen Anderen aus die Nothwendigkeit dieser Anschauung als Inhalt gebenden Princips des Wissens gesetzt sey, so lasse sich mit Recht schon im Anfange des wirklichen Wissens von einem Erzeugen des wirklichen Inhalts sprechen, sofern die Anschauung a priori, obwohl an sich unabhängig, doch ihre Be-

deutung innerhalb des Wissens nur dadurch erhalte, daß sie den von dem Denken (im Begriffe des unabhängigen Anderen überhaupt) gesetzten Keim aller Wirklichkeit in sich aufnehme und hierin erst zur Bestimmtheit, zu wirklichem Inhalte gestalte. Das ganze System aber sey ein fortgesetztes Erzeugen alles Inhalts deßhalb, weil durch die hinzukommende Thätigkeit des Denkens erst die in der Anschauung a priori enthaltene Consequenz entwickelt, und eben damit diese Passivität, welche für sich ein noch ebenso Unfruchtbares sey, zu einer Geburtsstätte aller Wirklichkeit, einer idealen natura naturans werde.

Wie viel Wahres diese Auffassung habe, erhellt schon aus dem Obigen. Wirklich sind die beiden Faktoren des realen Wissens, welche P. als solche aufführt, nämlich die Kategorien und die apriorischen Anschauungen die idealen Voraussetzungen und Elemente der Erkenntniß des gegebenen Wirklichen im Gebiete der Natur und des Geistes, und insbesondere ist es ganz richtig, daß die apriorische Anschauung das Vermittelnde ist zwischen dem reinen, in dem Kategoriensysteme sich entfaltenden Denken und der sinnlichen Wahrnehmung. Allein, wenn wir auch davon abstrahiren wollen, daß nicht einzusehen ist, wie ein System, welches sich ausdrücklich auf jene idealistischen Elemente gründet, noch ein System des reinen Realismus seyn kann; wenn wir ferner auch von dem formellen Mißstande absehen, daß der Verf. die apriorische Anschauung, die ihm eben mitten inne steht zwischen dem reinen Denken und der sinnlichen Wahnehmung, ohne daß man weiß, woher sie kömmt, gar nicht genetisch ableitet, so wenig, als er die Natur derselben als der Vermittlung zwischen dem Idealen und Realen begründet und beweist: so leidet doch die ganze Auffassung Planck's an den handgreiflichsten inneren Widersprüchen, und P. sagt einerseits zu wenig andererseits zu viel aus von dem Werthe und der Bedeutung des reinen Begriffs des Wirklichen und der apiorischen Anschauung.

Es ist eine viel zu niedrige, durch nichts begründete Vorstellung, welche P. von dem Werthe und Wesen des reinen Be-

griffs des Wirklichen, des von dem denkenden Selbst Unabhängigen verräth, wenn er diesen reinen Begriff, also die Kategorie, überall als einen blos formellen Begriff bestimmt. Diese Ansicht von den Kategorien als blos formellen Begriffen ist zwar von Kant aufgestellt worden und hat sich seitdem weit verbreitet; aber sie entbehrt allen und jeden Grundes. Der reine Begriff des Wirklichen ist der schlechthin allgemeine Begriff des Wirklichen, muß also nothwendig die allgemeinen Seynsbestimmungen, die in der realen konkreten Wirklichkeit nur als weiter entwickelt und näher bestimmt erscheinen können, zu seinem Inhalte haben, also ein inhaltsvoller Begriff seyn, wenngleich seine Inhaltsbestimmungen noch die allerabstraktesten seyn müssen. Ist der reine oder schlechthin allgemeine Begriff des Wirklichen ohne allen Inhalt, so kann auch kein konkreter Begriff eines realen Wirklichen irgend einen Inhalt haben, so gewiß, als wenn z. B. der allgemeine Begriff des Menschen ohne allen Inhalt ist, auch die Natur des einzelnen Menschen oder der Völker, überhaupt der Besonderungen des allgemeinen Begriffs des Menschen, völlig inhaltslos seyn muß. Denn das Besondere kommt nicht von außen zu dem Allgemeinen hinzu, sondern verhält sich zu dem Allgemeinen nur als die explicatio impliciti. Keimartig d. h. in seinen Grundbestimmungen muß daher der allgemeine Begriff bereits dasjenige enthalten, was in dem Besonderen eine reifer-entwickelte Bestimmtheit gewinnt. Die Kategorie des Wirklichen erweist sich aber überdieß, wenn sie methodisch richtig abgeleitet, d. h. als die nothwendige Voraussetzung des Seyns eines Unabhängigen für uns begriffen wird, nicht nur als eine bloße Denk-, sondern zugleich als eine Seynsbestimmung. Unterschiede, welche dieselbe enthält und welche eben ihren Inhalt ausmachen, müssen daher nothwendig zugleich reale, inhaltsvolle Bestimmungen schlechthin alles Wirklichen seyn. Behauptet ferner P., daß der reine Begriff des Wirklichen der des unabhängigen Anderen sey, und bestimmt er doch wiederholt dieses Andere als das Einfache; so begeht er eine reine contradictio in adjecto. Denn ein einfaches Anderes ist rein undenkbar, weil es als Anderes schon nothwendig den Unterschied in sich hat. Das reine Wirkliche als das Andere des denkenden Selbst ist insbesondere, wie das denkende Selbst, hat mit ihm das Seyn gemein, nimmt also Theil an dem allgemeinen Seyn; aber es ist zugleich nothwendig ein anderes Seyn als das Selbst, ist eine besondere Art des Seyns, nämlich die objektive im Gegensatz zu dem Subjektiven. Folglich hat das Wirkliche, sofern es idealistisch d. h. vom reinen Selbstbewußtseyn aus als das reine Andere des Selbst bestimmt wird, nothwendig den Unterschied des allgemeinen und besondern Seyns in

sich, ist also nicht einfach, sondern seinen Grundbestimmungen nach zweifach. Alles reelle Seyn schlechthin hat in der That eine Dualität von Bestimmungen in sich; kein Reales ist, wie Herbart lehrt, einfach, sondern jedes ist thätige Einheit des Universellen und Besondern. Vollends aber dieß sog. einfache Andere, wie P. oft thut, auch als das Nichts bestimmen, heißt eben mit geradezu sinnlosen Formeln um sich werfen, und ist allerdings ein Beweis davon, daß P. wirklich dabei Nichts gedacht hat.

Andererseits behauptet P. viel zu viel, wenn er in den citirten Worten das Wissen als ein Erzeugen alles Inhalts aus dem reinen Begriffe des Wirklichen und der apriorischen Anschauung bestimmt. Daß das Wissen ein solches obsolutes Produciren werde, das soll von dem unbedingten Wissen gefordert werden. Auch schon in den allerersten Sätzen des ersten §. seines Systems spricht er von diesem unbedingten Wissen des Wirklichen als einer ausgemachten Sache. Aber ist seine Voraussetzung, daß der menschliche Geist überhaupt es zu einem Wissen des Wirklichen bringen könne, durchaus unbewiesen; so wird seine Lehre durch die Annahme, die er aus den Systemen seiner idealistischen Gegner, Hegel's u. A., ohne Weiteres aufnimmt, daß nämlich das menschliche Wissen ein unbedingtes Wissen seyn solle und werden könne, ein System des blinden, aller gesunden Selbstkritik, aller ächten Skepsis ermangelnden Dogmatismus. Denn daß das menschliche Wissen ein unbedingtes Wissen werden könne, hat P. nicht nur nicht bewiesen, sondern hievon liegt das Gegentheil in der Deduktion von der Nothwendigkeit der Anschauung und der Erfahrung, welche der Verf. am Anfang seines Systems gibt und durch welche er selbst das Seyn des Wirklichen für das Subjekt auf eine von ihm als bloßem Bewußtseyn unabhängige Weise erweisen will. Ist in Wahrheit das Wirkliche für das Subjekt auf eine von ihm als bloßem Bewußtseyn unabhängige Weise gesetzt, so ist das menschliche Wissen nothwendig ein bedingtes Wissen. Denn bedingt ist dem Begriffe der Bedingung zufolge alles, was ein Anderes außer sich hat, das von ihm, wenn auch nur beziehungsweise, unabhängig ist, und ohne welches doch es selbst nicht seyn, nicht sich verwirklichen kann.

Selbst wenn wir einen tieferen, reelleren Begriff von dem reinen Begriffe des Wirklichen, als P. im Obigen aufgestellt hat, uns bilden; wenn wir, wie wir das in der That auch müssen, die Kategorie des Wirklichen und alle anderen in ihr wurzelnden Kategorien als Begriffe auffassen, welche nicht schlechthin formell, nicht durchaus inhaltsleer sind, sondern die reellen, schlechthin allgemeinen Grundunterschiede und Grundbestimmungen

des Seyenden enthalten; wenn wir sodann (wie dieß in der That auch die Aufgabe der Metaphysik ist) begreifen, wie die in dem Systeme der Kategorien nach ihren inneren, qualitativen Grundbestimmungen sich entfaltende allgemeine Wesenheit des Seyns in dem Elemente der apriorischen Anschauung, der Zahl der Zeit und dem Raume und deren reinen Verhältnissen, ihre reine quantitative Erscheinung gewinnt: so haben wir damit doch immer nur schlechthin allgemeine Begriffe und Grundanschauungen abgeleitet, aber das besondere Wesen und die besondere Erscheinungsform, welche den realen Gattungen und Arten des Seyenden zukommt, noch nicht erkannt und begriffen. Dieses besondere Wesen der realen Gattungen und Arten sammt ihrer Erscheinungsform verhält sich nun allerdings zu den schlechthin allgemeinen Begriffen der Wesenheit an sich und der schlechthin allgemeinen Anschauung ihrer Erscheinung als ihre reelle Entfaltung und specifisch bestimmte Verwirklichung, und insofern könnte man glauben, daß wenigstens von einer tieferen Erfassung der Kategorien und ihrer Schemata aus die gesammte reelle Wirklichkeit durch fortgehende Entwicklung der Grundbegriffe und Grundanschauungen, also auf rein idealistischem Wege sich begreifen lasse. Allein wir müssen hiebei wohl beachten, daß auch unser Wissen der Kategorien und Grundanschauungen in keiner Zeit ein schlechthin vollendetes, absolutes, sondern nur ein relatives, beständig fortschreitendes ist. Die reine Mathematik ist thatsächlich in einer beständigen Evolution und Selbstvertiefung begriffen, und das Gleiche werden wir von der Kategorienlehre zugeben. Ist aber unser Wissen des reinen Seyns und der reinen Erscheinung nur ein relatives, nie ein absolutes, unendliches, so läßt sich auch rein von ihm aus nicht die unendliche Fülle der realen Besonderheiten ableiten, sondern zu ihrer begreifenden Erkenntniß ist außer dem Wissen des Seyns an sich und seiner Erscheinung schlechterdings die induktive Erforschung der besonderen Gattungen und Arten des Seyenden erforderlich. Wie demnach einerseits die realistische, von dem Gegebenen ausgehende Induktion an der allgemeinen Wesenheits- und Größenlehre oder an den apriorischen Kategorien und Anschauungen ihr allgemeines idealistisches Element hat, ohne welches sie überhaupt gar kein Wissen werden kann: so bildet sie andererseits zugleich die nie verschwindende, auch von der Philosophie ausdrücklich anzuerkennende Vermittlung, durch welche die schlechthin allgemeinen Begriffe und Anschauungen allein zu Begriffen und Anschauungen der besonderen Wesenheiten der realen Gattungen und Arten fortgebildet werden können.

Wenn nun die Kategorien und apriorischen Anschauungen schon bei einer tieferen Ergründung doch als unzureichend sich

erweisen, um für sich allein ein allen Inhalt erzeugendes System des Wissens zu begründen; so ist dieß noch viel mehr der Fall unter Voraussetzung der dürftigen Vorstellung, welche Planck von dem reinen Begriffe der Wirklichkeit an sich ausgesprochen hat. Wie kann denn die apriorische Anschauung den von dem Denken im Begriffe des unabhängigen Anderen überhaupt gehegten Keim aller Wirklichkeit in sich aufnehmen und hierin zur Bestimmtheit, zu wirklichem Inhalt gestalten, wenn der Begriff des unabhängigen Anderen überhaupt lediglich formell, selbst inhaltsleer und dieses Andere schlechthin einfach, ja ein Nichts ist? Eine bloße Form wird auch in der Anschauung nur eine bestimmte, begränzte Form, nie aber etwas Inhaltsvolles. Ein bloßes Einfaches aber läßt sich gar nicht anschauen, weil jede Anschauung nothwendig Unterscheidung von Anderem und in sich selbst ist; denn das ist eben das Wesen der Anschauung im Unterschiede von der bloßen verschwimmenden, unklaren Vorstellung, daß sie zwar eine Vorstellung aber eine durch den Gedanken in sich und im Unterschiede von Anderem bestimmte Vorstellung ist. Das Nichts vollends läßt sich weder anschauen noch als seyend denken; denn es ist selbst nichts als der Begriff des reinen Gegentheils des Seyns, das demnach nicht seyn kann. Nun macht P. in seiner Kritik der Kant'schen Philosophie, insbesondere der synthetischen Urtheile a priori sogar die Forderung geltend, daß von der einen ursprünglichen Synthese aus, wie sie in der apriorischen Anschauung gesetzt sey, aller Inhalt nur auf identisch nothwendige, insofern analytische Weise, der Consequenz nach schlechthin mit einem Mal gesetzt werden müsse. Daß dieß absolut unmöglich sey, daß jeder Versuch, auf die angegebene Weise zu einem Produciren alles Inhalts zu gelangen, bei jedem neuen Schritte, so oft wieder ein qualitativ von den vorangehenden Begriffen unterschiedener Begriff gewonnen werden soll, nur mittelst Unterstellungen und Postulaten fortschreiten könne: dafür liefert das System des Verf. hinlängliche Belege.

Er beginnt dasselbe mit der Wissenschaft der Natur, und eröffnet diese mit der reinen Anschauung der Zeit. Allein diese ist, wie er selbst sich einwendet, doch nur bloße Existenzialform, noch keine reale Wesensbestimmung. In der Anschauung des Raums — fährt er deßwegen fort — ist die erste reale Wesensbestimmung, der reine Unterschied als Zumal gegeben. Heißt denn aber das den Inhalt des Wissens erzeugen? Weil die Zeit noch keine reale Wesensbestimmung ist, wir aber doch, um weiter im Systeme kommen zu können, eine solche haben müssen, darum lassen wir eine solche im Raume uns gegeben seyn. So folgert P., aber darum erzeugt er nicht in uns aus dem

Begriffe der Zeit den des Raums, sondern das, was er ausdrücklich in dem bloßen Begriff der Zeit mittelst der Analyse nicht findet und nicht finden kann, weil es wirklich nicht darin liegt, die reale Wesensbestimmung, das muß ihm im Begriffe des Raums gegeben seyn, d. h. das postulirt er und das findet er auf eine sehr bequeme, rein empirisch dogmatische Weise. Aber ferner: kann denn wirklich P. allen Ernstes behaupten, daß in der bloßen Anschauung des Raums eine reale Wesensbestimmung gegeben sey? Es ist ganz richtig daß wir keinen Raum d. h. kein Außereinander anschauen können, ohne die Ausdehnung und in dieser ein reales Wesen, welches ausgedehnt ist, vorauszusetzen. Aber darum ist doch in dem bloßen Begriff des Raums für sich noch nicht der Begriff der realen Wesensbestimmung selbst gegeben, sondern er für sich ist nur der Begriff der Form des Außereinander selbst, von welchem der des realen Wesens logisch wohl zu unterscheiden ist. In dem bloßen Formbegriff den des realen Wesens schon als gegeben setzen, ist daher eine logische Unterstellung. Daß vollends unmittelbar in der Ausdehnung ein Wesen und zwar als eine in sich selbst unabhängige, intensiv selbständige Existenz gesetzt sey, welche sich nothwendig zum Geiste vollende, — diese Behauptung des Verf., auf welcher seine ganze weitere Lehre beruht, enthält zu gewaltige Gedankensprünge, als daß wir dieß erst zu beweisen nöthig hätten.

Das Werk des Vef. ist eine fortlaufende Antithese gegen den subjektiven Idealismus, welchen Reiff erneuert hat, obgleich letzterer seinem Idealismus eine realistische Grundlage zu geben sich längst selbst gedrungen sah. Die relative Berechtigung zu einer solchen Antithese Plancks mißkennen wir dem Obigen zufolge am allerwenigsten. Wir sehen in beiden philosophischen Erscheinungen, dem Idealismus Reiff's und dem Realismus Planck's, ein Nachspiel zu dem wissenschaftlichen Drama, welches früher Fichte und Schelling im Großen aufgeführt haben. Wie Schelling in seiner früheren Periode dem Fichte'schen Idealismus des absoluthätigen, sich selbst setzenden Ich den Realismus der Naturphilosophie gegenübersetzte: so stellt Planck im Gegensatze zu dem Idealismus des unbedingten Willens die reale Wissenschaft der Natur als des dem Willen unabhängig Vorausgesetzten an die Spitze des Systems. Allein wie Schelling deßwegen immer im reinen, subjektiven Idealismus befangen blieb, weil er die Voraussetzung seines Gegners, daß nämlich das menschliche Wissen ein unbedingtes, absolutes Produciren sey, in ihrer principiellen Einseitigkeit nicht erkannte, sondern fortwährend selbst theilte, und deßwegen sogar das Wissen von der Natur als ein absolutes Produciren derselben bestimmte: so bleibt der

reine Realismus Planck's ein blos erstrebter und verkehrt sich in sein Gegentheil, den reinen Idealismus, weil er dieselbe Voraussetzung ohne alle ächte Kritik theilt, daß nämlich das menschliche Wissen ein Erzeugen alles Inhalts aus der reinen Anschauung-apriori und dem reinen Denken seyn könne und solle; denn ein System, welches allen Inhalt des Wissens nur dadurch erzeugen will, daß das Denken die in der Anschauung-apriori an sich enthaltene Konsequenz entwickelt, ist nichts als reiner, obwohl unausführbarer Idealismus.

So geht hier der reine Realismus in reinen, subjektiven Idealismus über, wie umgekehrt der subjektive Idealismus Kants, und zwar eben deßwegen, weil er nur subjektiv war, weil nach Kant die apriorischen Anschauungen und Kategorien nur einen subjektiven, formellen Werth haben im Empirismus endigen mußte, und wie das Gleiche auch das Schicksal des Fichte'schen Idealismus war, der zuletzt gesteht, daß die Philosophie nur die leere Form des Bildes aufstellen könne, hinsichtlich des Inhaltes aber an das Leben verweisen müsse. Die ächte Philosophie dagegen wird sowohl dem idealistischen als dem realistischen Wissen eine reelle Bedeutung zuerkennen und beide als die verschiedenen, sich wechselseitig bedingenden und auf verschiedene Kreise des Seyenden sich beziehenden Verzweigungen des einen Wissens erfassen. **J. U. Wirth.**

Aus einem Tagebuche. Königsberg Herbst 1833 bis Frühjahr 1846. Von **Karl Rosenkranz.** Leipzig 1854.

Diese neuste Schrift von Rosenkranz hat ein gedoppeltes Interesse. Zunächst spiegelt sich mehr noch als in andern Werken die liebenswürdige, geist- und gemüthvolle Persönlichkeit des Verf. in ihr ab, und schon darum wird sie den zahlreichen Freunden desselben ein willkommenes Geschenk seyn. Sodann aber birgt sie unter der anspruchslosen Form persönlicher Gedanken- und Herzensergüsse einen vielfach auch sachlich interessanten Inhalt, und wird daher auch diejenigen befriedigen, die der Persönlichkeit des Verf. ferner stehen.

Sie ist in der That als was sie sich giebt, ein Tagebuch, oder wie Rosenkranz in der Vorrede sagt, eine Fragmentensammlung von überwiegend confessionellem Charakter, weil eben einem Tagebuche entnommen, die indeß, da es dem Verf. nicht um eine Ausstellung seiner Person zu thun gewesen, nur Bemerkungen von allgemeinerem Interesse, unter gewisse Rubriken in chronologischer Reihenfolge geordnet, darbietet. Diese Rubriken führen die Titel: 1. Speculation, 2. Kleine Annalen unserer Philosophie, 3. Schöne Literatur, 4. Politik, 5. Pädagogik, 6. Askese und 7. Miscellen. Schon hieraus erhellet, daß die Samm-

lung in der That aus „einer umfassenden Welt- und Lebensansicht hervorgegangen" und, da der Inhalt dem Umfange entspricht, wohl den Anspruch machen darf, für „ein Miniaturspiegelbild der Zeit vom Herbst 1833 bis zum Frühjahr 1846" zu gelten.

Uns interessiren vorzugsweise die beiden ersten Abschnitte, indem nur sie mit der Philosophie im engern Sinne sich beschäftigen. Der erste derselben ist, aus erklärlichen Gründen, an Umfang weit geringer als der zweite: die Speculation ist ihrer Natur nach eine entschiedene Feindin alles Fragmentarischen, aller bloßen „Bemerkungen." Dennoch finden wir auch in ihm manches geistvolle Apperçü, manchen schlagenden Gedanken. So z. B. die Antwort auf die Frage: Wie kann Gott innerhalb und außerhalb der erscheinenden Welt zugleich seyn? die Rosenkranz in der Gegenfrage giebt: „Wie kann ein Magnet durch ein Bret hin eine englische Nähnadel, die auf demselben liegt bewegen, also außerhalb und innerhalb des Bretes zugleich seyn?". — Oder jene Hinweisung auf den Gegensatz zwischen dem religiösen Glauben und der verständigen Reflexion, den R. in der Bemerkung charakterisirt: „Der religiösen Vorstellung ist es unangenehm, wenn der Verstand ihr das Detail zumuthet. Gewöhnlich lehnt sie ein solches Ansinnen mit romantischer Vornehmheit ab. Der Verstand aber kann nicht umhin, seine Fragen in das Detail zu treiben, z. B. ob Adam, da er nicht geboren worden, einen Nabel gehabt habe?" — Gegen Andres freilich müssten wir Einspruch erheben, wenn es auf streng wissenschaftliche Geltung Anspruch machen wollte. So wenn R. versichert: „Wie man aus dem Begriffe des Werdens den Begriff des Seyns oder des Nichtseyns weglassen könnte, ist mir unmöglich einzusehen" (S. 7). Wie aber, wenn der Gedanke des Nichtseyns nur dadurch entstände, daß wir unterscheiden? Wie wenn alles Nichtseyn zugleich mit der Mannichfaltigkeit des Seyns nur durch die unterscheidende Thätigkeit (Gottes) und somit nur als Moment des Unterschieds gesetzt wäre? Dann könnte vom Nichtseyn schlechthin, rein als solchem, gar nicht die Rede seyn; das Nichtseyn wäre vielmehr nur relatives Nichtseyn, nicht Nichtseyn an sich, sondern nur Nichtseyn in Beziehung auf ein von ihm unterschiedenes Seyn, das es nicht ist und das eben darum seinerseits zugleich ein relatives Nichtseyn ist, — also Andersseyn, wie denn auch in der That alles Werden nur ein Uebergehen von Seyn in Andersseyn ist. — Oder wenn Rosenkranz mit Recht gegen den Unfug protestirt, der von Hegelianern selbst mit dem Worte: absolutes Wissen, getrieben werde, und seinerseits hinzufügt: „Ich kann darunter nur Dasjenige verstehen, welches den Selbstbeweis der Wahrheit

erreicht," — so dürfte diese Definition doch wohl nicht genügen, um die bestrittene Möglichkeit des absoluten Wissens zu rechtfertigen. Denn das absolute Wissen kann kein einzelnes seyn, weil das Einzelne als solches bedingt, relativ ist, — es kann sich also nicht bloß auf den Selbstbeweis der Wahrheit beschränken, sondern muß zugleich ein ganzes, vollkommenes, allumfassendes Wissen seyn; und weil ein solches dem menschlichen Geiste nicht zukommt und zukommen kann, ist der Unfug mit dem absoluten Wissen unvermeidlich.

Nicht bloß umfangreicher, sondern auch bedeutender und interessanter ist der zweite Abschnitt. Diese „kleinen Annalen unserer Philosophie" sind in der That eine Art von Literaturgeschichte der Philosophie in nuce: es dürften nur wenige erhebliche Erscheinungen in diesem Gebiete der Literratur von 1833—1846 genannt werden können, über die sich hier nicht ein treffendes Wort, eine geistreiche Bemerkung, zuweilen auch eine näher eingehende Kritik fände. Diese Revüe, die der Verf. vor unsern Augen das Heer der philosophischen Schriftsteller passiren läßt, gewährt im Allgemeinen keinen sehr tröstlichen Anblick, bietet aber den großen Vortheil, daß man besser erkennen lernt, wie viel Schuld die Philosophie selbst trägt an dem Mißkredit, in den sie allgemach gerathen ist. Um dem Leser eine Vorstellung von dem Reichthum des Inhals zu geben, nennen wir nur die Namen der Autoren, auf die sich die Bemerkungen beziehen: Herbart, Beneke, Kapp, Fr. Groos, Krause, G. Schulze, Griepenkerl, Röer, Fortlage, Kähler, Kühne, Daumer, Sengler, Tafel, v. Sieger, Hast, Droste-Hülshoff, Biunde, Lord Brougham, Rirner, A. Kreuzhage, H. Ritter, Lautier, Bolzano, Hengstenberg, Carlblom, van Heusde, Göschel, Schubarth, J. H. Fichte, Ruge, O. Marbach, Hinkel, Weber, Reiff, Michelet, Trendelenburg, Schelling, Richter, B. Bauer, M. Stirner, Hennell, Whewell, Coleridge, Günther, Buczynski, Trentowski, Mehring, Gioberti, Wichert, Gerlach, Schmidt, Franke, Mirbt, Noack, Planck, Schopenhauer, Hartenstein, Drobisch, Lotze, Chalybäus, Lindemann, Ahrens, Hoffmann, Hamberger, Gabler, Hinrichs, Erdmann, Schaller, Hanne, Engels, Marr, Paulus, Schaden, Stahl, Weiße, Braniß, Damiron. — Die Bemerkungen sind meist kurz, und wir hätten gewünscht, daß der Verf. auch über Schellings „Philosophie der Offenbarung", deren wissenschaftlicher Werth uns herzlich unbedeutend erscheint, sich gleich kurz gefaßt hätte. Indeß gerade wegen ihrer Kürze heben sie meist das punctum saliens treffend hervor; auch besitzt R. Freiheit des Geistes genug, um die Verdienste Andrer gebührend anzuerkennen. Nur wo es sich um die Polemik gegen Hegel handelt, zeigt sich die natürliche Befangenheit des Schülers. So z. B.

meint wohl Trendelenburg schwerlich, daß das „reine Denken“ schlechthin unmöglich sey, sondern nur, daß es nicht ohne die Anschauung zu Stande komme und daß es für sich selbst, ohne die Anschauung, unfähig sey, einen Gedankeninhalt zu gewinnen und — dialektisch oder undialektisch — aus sich selbst weiter zu entwickeln. Rosenkranz durfte daher nicht bloß fragen: „Wie kann Trendelenburg das reine Denken für unmöglich erklären wenn er es nicht zu denken vermag? — — Wovon ich keinen Begriff habe, das kann ich doch nicht für unmöglich erklären“, — ein Satz, der ohnehin nicht zutrifft: denn danach düfte ich auch einen viereckigen Triangel nicht für unmöglich erklären. Vielmehr mußte er darthun, daß die Bewegung, die doch sogleich in dem Hegelschen „Uebergehen“ des Seyns in Nichts mitspielt und den Begriff des Werdens liefert, keine Anschauung, sondern ein reiner Gedanke sey; er mußte überall, wo Trendelenburg zeigt, daß in den Fortgang der Hegelschen Dialektik sich die Anschauung eingemischt und ihn nicht bloß bedingt, sondern allein ermöglicht habe, seinerseits nachweisen, daß und wiefern dieß nicht der Fall sey. — Andere kritische Ausfälle überraschen dagegen wieder durch ihre schlagende Richtigkeit. So wenn R. bemerkt: „Bei meinen Discussionen mit Königsberger Herbartianern war ein Hauptpunkt der Begriff eines realen Wesens, den Herbart seiner ganzen Philosophie zu Grunde legt. Niemals habe ich hier das Zugeständniß erlangt, daß die Hypothese der realen Wesen consequent entweder zu einem atheistischen Atomismus oder zu einem theistischen Monadismus führen müsse. In Ansehung Demokrit's leugnete man die materielle Existenz der ursprünglichen realen Wesen; in Ansehung Leibniz' leugnete man, daß die realen Wesen als êtres représentatifs sämmtlich Vorstellungen hätten. — — Wenn ich dann aber folgerte, daß ich das reale Wesen, wenn es weder Atom noch Monade seyn solle, nur für ein ens logicum oder metaphysicum halten könne, für den Begriff des Dinges an sich, das, sich selbst affirmirend, was es nicht ist, als Störung seines Seyns von sich ausschließt, so sollte das auch wieder nicht wahr seyn. Was ist denn aber das reale Wesen, wenn es alles Dieses nicht ist?“ —

Daß auch in den übrigen Abschnitten über schöne Literatur, Politik ꝛc. sich viel Geistreiches und Interessantes findet, brauchen wir wohl nicht erst zu versichern. Wie augenfällig z. B. hat sich die Bemerkung bewährt, die R. bereits im J. 1837 niedergeschrieben: „Wir Deutsche reden so unendlich viel von Politik, und am Ende, wenn es wirklich dazu kommt, ist sie uns höchst langweilig“! —

H. U.

Verzeichniß

der neu erschienenen philosophischen Schriften des In- und Auslandes.

Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der Kön. Bairischen Akad. d. Wissenschaften. 7. Bd. 1. Abthl. Münch. 1854. (Darin: F. v. Lassaulx, zur Gesch. u. Philosophie der Ehe bei den Griechen; C. Prantl: üb. d. Entwickelung der Aristotel. Logik aus d. Platonischen Philos. — 2 Thlr.)

R. Alliot: Psychology and Theology: or Psychology applied to the Investigation of Questions relating to Religion, Natural Theology and Revelation. Lond. 1855. (7½ Sh.)

An Essay on Causality. By an Undergraduate of the University of Cambridge. Lond. Rivingtons. 1854. (1½ Sh.)

F. v. Baader's sämmtl. Werke 7. Bd.: Gesammte Schriften zur Religionsphilosophie. 5. Bd. Herausg. v. F. Hoffmann. Lpz. 1854. (2 Thlr.)

S. Bailey: Letters on the Philosophy of the Human Mind. Lond. Longman. 1855.

J. Bayer: Aesthetik für weitere Kreise. Heft I. Prag 1854. (8 Ngr.)

J. Bergmann: Leibnitz in Wien, nebst 5 ungedruckten Briefen desselben üb. d. Gründung einer kaiserl. Akad. d. Wissens. an G. Heräus. Mit Anmerk. Wien 1855. (4 Ngr.)

A. W. Bohtz: G. E. Lessings Protestantismus u. Nathan der Weise. Götting. 1854. (25 Ngr.)

J. C. Braniß: Ueb. d. Würde der Philos. u. ihr Recht im Leben d. Zeit. Rede beim Antritt d. Rectorats. Berl. 1854. (5 Ngr.)

J. B. Bouvier (episc. Cenoman.): Institutiones philosophicae ad usum seminariorum ed collegiorum. Logica, metaphysica, moralis. Par. 1854. (4 Fr.)

W. A. Butler: Lectures on the History of Philosophy. From the earliest Times till to the Neoplatonists. Edit. from the Authors Manuscripts by W. H. Thomson. 2 Vols. Cambridge, Macmillian. Lond. Bell. 1855.

H. Calderwood: The Philosophy of the Infinite; with special reference to the Theories of Sir W. Hamilton and M. Cousin. Lond. Constable 1854. (7½ Sh.)

K. Candidus: Einleitende Grundlegungen zu einem Neubau der Religionsphilosophie. Leipz. 1855. (12 Ngr.)

P. Chastel: De la valeur de la raison humaine, ou ce que peut la raison par elle seule. Par. Macquignon. 1854.

George Combe: Moral Philosophy. Second Edit. Lond. Simpkin 1854. (7½ Sh.)

J. Devey: Logic, or the Science of Inference, a Popular Manual. Lond. Bohn. 1854. (5 Sh.)

Dugald Stewart's collected Works, edit. by Sir W. Hamilton. Vols. II and III: Elements of the Philosophy of the Human Mind. etc. With many new and important additions. Lond. Constable. 1853. (24 Sh.)

E. Erdmann: Preußen u. d. Philosophie. Akad. Rede, gehalten zum Geburtstag Sr. Maj. des Königs. Halle 1854. (6 Ngr.)

A. L. A. Fée: Etudes philosophiques sur l'instinct et l'intelligence des animaux. Strasb. 1854. (2¾ Fr.)

J. F. Ferrier: Institutes of Metaphysic: The Theory of Knowing and Being. Lond. Blackwood. 1854. (10½ Sh.)

E. Fognani: L'origine e l'officio della filosofia, dimostrati col fatto etc. Torino 1854.
K. Fortlage: System d. Psychologie als empirischer Wissensch. aus d. Beobachtung des inneren Sinnes. 1. Thl. Lpz. 1855. (2⅔ Thlr.)
A. Franchi: Del Sentimento. Torino, Degiorgis. 1854. (4 L.)
Ch. J. Fuchs: Das Seelenleben der Thiere, insbes. der Haussäugethiere im Vergleich mit d. Seelenleben des Menschen. Vorträge ꝛc. Erlang. 1854. (16 Ngr.)
J. W. Gilbart: Logic for the Million. With an Appendix on the Philosophy of Langnage. 4. Edit. Lond. Longman, 1854. (3½ Sh.)
Ders.: Logic for the Young. Ibid. 1855. (1 Sh.)
W. Gillespie: The necessary Existence of God. New Edit. Edinb. Black. Lond. Longman. 1854. (6 Sh.)
C. Greith u. P. G. Ulber: Handb. d. Philos. für d. Schule u. das Leben. 5 Bd. I—V. analyt. Philos. Freib. 1854. (1 Thlr. 8 Ngr.)
O. F. Gruppe: Gegenwart u. Zukunft d. Philosophie in Deutschland. Berl. 1855. (1¼ Thlr.)
Guépin: Philosophie du XIX siècle. Etude encyclopédique sur le monde et l'humanité. Par. Sandré. 1854 (6 Fr.)
J. Hamberger: Die Cardinalpunkte der Franz Baaderschen Philosophie. Stuttg. 1855. (7½ Ngr.)
L. P. Hickock: A System of Moral Science. Lond. Chapman 1854. (12 Sh.)
Hinrichs: Das Leben in d. Natur. Bildungs- u. Entwickelungsstufen desselben in Pflanze, Thier u. Mensch. Naturhistorisch-philosophisch dargestellt. Halle 1854. (12 Ngr.)
F. Hoffmann: Grundriß der allgemeinen reinen Logik als Leitfaden für akadem. Vorlesungen. 2. verb. Aufl. Würzb. 1855. (15 Ngr.)
Derselbe: Beleuchtung der neusten Urtheile über Baader's Lehre. Lpz. 1854. (12 Ngr.)
Ders.: Zur Widerlegung des Maerialismus, Naturalismus, Pantheismus u. Monadologismus. Lpz. 1854. (10 Ngr.)
N. V. de Latena: Etude de l'homme. Par. Garnier. 1854. (7½ Ngr.)
J. Locke's Philosophical Works, Vol. II. Lond. Bohn. 1854. (3½ Sh.)
H. Sloman et A. T. Wallon: La logique subjective de Hegel, taduite etc. Par. Ladrange. 1854.
R. W. Mackay: Progress of the Intellect, as Exemplified in the Religious Development of the Greeks and Hebrews. Lond. Chapman 1854. (24 Sh.)
F. D. Maurice: The Moral and Metaphysical Philosophy of the middle Ages. Lond. Griffin. 1854.
G. K. Mayer (Prof. d. Dogm.): Der Mensch nach d. Glaubenslehre der allgem. Kirche u. im speculativen Systeme Günthers. Theol. u. philos. Studien. 1. u. 2. Heft. Bamb. 1854. (16 Ngr.)
E. Moy de Sons: Grundlinien einer Philos. d. Rechts aus katholischem Standpunkte. 1. Bd: Grundl. ein. Phil. des Privat- u. Kirchenrechts aus kathol. Standpkt. Wien 1854. (1 Thlr. 24 Ngr.)
Mémoires couronnés et mémoires des savants étrangers, publiés par l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux Arts de Belgique. T. XXIV. Brux. 1853. (Darin: Mémoire sur Démétrius de Phalère, considéré comme orateur, homme d'état, érudit et philosophe. par S. J. Legrand et F. Tychon. 4 Thlr.)
F. Michaelis: Kritik der Günther'schen Philosophie. Paderb. 1854. (27 Ngr.)
J. N. P. Oischinger: Speculative Entwickelung der Hauptsysteme d. neueren Philos. v. Descartes bis Hegel. 2 Bde. Schaffh. 1854 (4 Thlr.)

M. *** (olim philos. prof.): Compendium philosophiae ad usum seminariorum. T. III. psychol. ration., ethica, et historia philos. Ed. III. Par. 1854.
J. Palmes (presbytero): Curso de filosofia elemental. Logica. Metafisica. Etica. Historia dela Filosofia. Nueva ed. Par. 1854. Questions de philosophie religieuse. T. I. Par. Callet. 1854.
R. v. Raumer: Die doppelte Recension des Textes von Kant's Kritik d. reinen Vernunft. Einige philolog. Bemerkg. Erl. 1854. (3 Ngr.)
H. F. D. Reichenbach: Ueb. d. Entstehung des Menschen. Ein kleiner Beitrag z. Anthropol. und Philos. Vorgetragen in d. Naturforscher-Versammlung zu Gotha. Altona 1854. (4 Ngr.)
E. Reinhold: Geschichte d. Philos. nach d. Hauptmomenten ihrer Entwickelung. 2. u. 3. Bd. 4. verb. Aufl. Jena 1854. (3½ Thlr.)
Ch. de Rémusat: Lord Herbert de Cherbury. Revue des deux mondes 1854, T. VII. Livr. 4.
J. Reynaud: Terre et ciel. Par. Turne. 1854.
F. Richter: Vorträge über die persönliche Fortdauer, zur Vermittelung zwischen naturwissenschaftl. u. theologischer Weltanschauung. 2. Aufl. Hamb. 1855. (1 Thlr.
K. Rosenkranz: Aus einem Tagebuche. Königsberg Herbst 1833 bis Frühjahr 1846. Leipz. 1854. (1⅓ Thlr.)
F. W. Th. Schliephake: Die Grundlagen des sittlichen Lebens. Ein Beitrag z. Vermittelung d. Gegensätze in d. Ethik. Wiesbaden 1855. (15 Ngr.)
Smith's Elementary Sketches of Moral Philosophy. New Edit. Lond. 1854. (7 Sh.)
G. F. W. Suckow: Die wissenschaftliche u. künstlerische Form der Platonischen Schriften in ihrer bisher verborgenen Eigenthümlichkeit. Berl. 1855. (2 Thlr.)
L. della Torre: Mosé Mendelssohn. Orazione etc. Padova 1854.
A. Trendelenburg: Machiavell u. Antimachiavell. Vortrag zum Gedächtniß Friedrichs d. G. in d. K. Akad. d. Wiss. rc. Berl. 1855. (4 Ngr.)
J. N. Uschold: Grundriß d. Erkenntnißlehre. Amb. 1854. (10 Ngr.)
R. Wagner: Ueber Wissen u. Glauben mit besondrer Beziehung auf d. Seelen. Fortsetzung d. Betrachtung über Menschenschöpfung u. Seelensubstanz. Gött. 1854. (5 Ngr.)
S. Warren: The Intellectual and Moral Development of the Present Age. New Edit. Lond. 1855. (1½ Sh.)
W. Whewell: Elements of Morality, including Polity. 2 Vols. Lond. Parker 1854. (15 Sh.)
— Lectures on Systematic Morality. Ibid (7½ Sh.)
— Lectures on the History of Moral Philosophy in England. Ibid. (8 Sh.)
W. Williams: The Philosophy of Evidence; an Enquiry into the Process of Belief. 2. Edit. greatly altered. Lond. Ridgway. 1854. (1½ Sh.)
J. Zuckrigl: Krit. Untersuchungen über d. Wesen der vernünftigen Geistseele u. d. psych. Leiblichkeit d. Menschen, sowie über d. Frage: inwiefern ist d. vernünft. Geistseele die Form des menschl. Leibes, mit Rücksicht auf d. Streit d. Gegenwart, die Concilien, Kirchenväter u. Scholastiker. Regensb. 1854. (1½ Thlr.)

Druckfehler.

Bd. XXV. S. 66, Z. 6 v. unten l. Durchwohnung st. Durchwebung.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.



